

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

GUSTAVO ANDERSON

ENTRE A CIÊNCIA E A NAÇÃO: JOSÉ LOUREIRO FERNANDES, UM
INTELECTUAL EM CIRCULAÇÃO PELA CONTENDA DA ANTROPOLOGIA,
CIÊNCIAS SOCIAIS E O FOLCLORE

CURITIBA

2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

GUSTAVO ANDERSON

ENTRE A CIÊNCIA E A NAÇÃO: JOSÉ LOUREIRO FERNANDES, UM
INTELECTUAL EM CIRCULAÇÃO PELA CONTENDA DA ANTROPOLOGIA,
CIÊNCIAS SOCIAIS E O FOLCLORE

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre em Antropologia, no
Programa de Pós-Graduação em Antropologia,
Setor de Ciências Humanas da Universidade
Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Renato Guérios

CURITIBA

2018

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR
Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Anderson, Gustavo

Entre a ciência e a nação : José Loureiro Fernandes, um intelectual em
circulação pela contenda da antropologia, ciências sociais e o folclore. /
Gustavo Anderson. – Curitiba, 2018.

Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Setor de Ciências Humanas
da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Renato Guérios

1. Fernandes, José Loureiro, 1903 -1977. 2. Antropólogos – Paraná.
3. Folclore - Brasil. 4. Cientistas - Brasil. I. Título.


CDD – 301.092

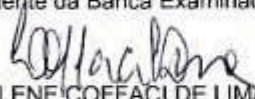
TERMO DE APROVAÇÃO


Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em ANTROPOLOGIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **GUSTAVO ANDERSON**, intitulada: **ENTRE A CIÊNCIA E A NAÇÃO: JOSÉ LOUREIRO FERNANDES, UM INTELLECTUAL EM CIRCULAÇÃO PELA CONTENDA DA ANTROPOLOGIA, CIÊNCIAS SOCIAIS E O FOLCLORE**, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua aprovação no rito de defesa.

A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 17 de Dezembro de 2018.


PAULO RENATO QUÉRIOS
Presidente da Banca Examinadora


EDILENE COFFACI DE LIMA
Avaliador Interno (UFPR)


CHRISTIANO KEY TAMBASCIA
Avaliador Externo (UNICAMP)

Dedico este trabalho à memória de José
Loureiro Ascensão Fernandes e à de
Luís Rodolfo da Paixão Vilhena.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Primeiramente, externo minha gratidão aos meus familiares, ao meu pai José Luiz, ao meu irmão Guilherme, ao vô Alaor e à vó Wilma, que tanto nos ajudam em nossa caminhada. Mas um agradecimento especial vai à minha mãe, Elaine Cristina, que com toda certeza é a grande pivô da família e a pessoa que mais admiro entre todas. Amo todos vocês.

Agradeço imensamente ao meu orientador, Paulo Guérios, pela paciência e pela dedicação na orientação da dissertação. Minha admiração por você, pessoa e profissional, aumentou muito. Deixo gravado meu enorme carinho por nossa parceria durante esta jornada.

Expresso meu profundo agradecimento à Casa que acolheu o projeto agora realizado através desta dissertação: ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Antropologia da UFPR, aos docentes extraordinários, aos discentes e demais funcionários ali envolvidos, todos essenciais à minha formação, fica aquele nosso muito-obrigado. Especial consideração à professora Eva Scheliga e ao professor Lorenzo Macagno (antigo orientador), por terem feito apontamentos indispensáveis à melhoria do trabalho durante a banca de qualificação, bem como à querida professora Edilene Coffaci de Lima, quem lá atrás, na graduação em ciências sociais, despertou meu interesse pela Antropologia, e que agora aceitou compor a banca de arguição desta dissertação.

Agradeço ao professor da Unicamp Christiano Key Tambascia por também ter aceitado o convite em integrar a banca de avaliação meu trabalho. Sem dúvidas foi mais uma valiosa contribuição para tal.

O atual texto cristaliza também minhas retribuições às duas instituições que também me acolheram para que eu realizasse a pesquisa documental desta dissertação: ao Círculo de Estudos Bandeiras, com a mediação atenciosa da Lúcia, da Katia e do Luciano; e à Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, no Rio de Janeiro, cuja solicitude da Isaura Lima Maciel Soares agradeço bastante.

A todos os meus amigos, companheiros de longa data ou amizades recentes, dos

quais enumero alguns especiais: ao Matheus Cedric Godinho, ao Maurício Carnieletto, ao André Zanellato, ao Felipe Figueiredo e ao meu primo-irmão-parceiro Rodrigo Didier Anderson. Faço uma lista com todos os agradecimentos que pude lembrar às pessoas especiais de minha vida: às queridas Gabi Dresch e Patricia Dotti do grupo de orienta(n)dos do Paulo em torno de Loureiro; a todos os companheiros de vida e de luta, a saber, Fábio Baracat, Gabriel “Salsicha”, Antonio “Cigano”, Lucas Strugala, Paulo Lenzi, Lucas Veiga, Daniel “Ferla”, Lucas “Punk”, aos queridos Luciano De Marchi e Melissa Tambosi, Nathan Vidal, Victor Gonzaga, Rodrigo “Fiel”, Felipe “Trops”; à “turma do Osíris”; à saudosa “turma do Museu Paranaense” da Cláudia Parellada, Maureen Javorski, Martha Morales e Fernanda Oliveira; aos recentes amigos da “turma da Flora”; amigos do “Suporte” da firma; da “Bancada Boa”; aos palestrinos Pedro Frasson e Ricardo Storniolo; à Ivani Fernandes e à Jéssica da Rosa Melo; ao casal carioca que me hospedou durante a pesquisa, Iracema e Érico; aos camaradas boleiros do grupo “Futebol Sociais” (alguns já citados) e amigos do GRR2011 da UFPR em geral, bem como todos os cientistas sociais e antropólogos que se fizeram presentes em minha caminhada: vocês todos são especiais à minha vida e firmaram minhas felizes experiências de vida para que eu pudesse chegar até aqui. A todos que não puderam estar nesta lista, vocês estão também nos recônditos do coração.

Como tributo mais especial, remeto o último agradecimento à pessoa que ocupa lugar privilegiado em minha cabeça e coração e que continua sendo o sentido da minha vida: à Flávia da Rosa Melo, sem a qual esta dissertação certamente não tomaria a forma que tomou.

Eu atravesso as coisas – e no meio da travessia não vejo! – só estava era entretido na ideia dos lugares de saída e de chegada. Assaz o senhor sabe: a gente quer passar um rio a nado, e passa; mas vai dar na outra banda é num ponto muito mais em baixo, bem diverso do que em primeiro se pensou. Viver nem não é muito perigoso?

Riobaldo em *Grande Sertão: Veredas*,
de João Guimarães Rosa.

RESUMO

Esta dissertação tem como proposta entender os fluxos da cooperação repletos de instabilidades de José Loureiro Fernandes (1903-1977) com o movimento folclórico brasileiro entre 1948-1968. Durante a década de 1950 o campo das ciências sociais no Brasil travou um diálogo bastante crítico aos folcloristas em se tratando de sua metodologia e modelos teóricos. Uma marginalização do campo do folclore é resultante deste debate, apesar da reivindicação do folclore enquanto disciplina científica e, por isso mesmo, requerente de espaço institucional universitário. O mesmo deslocamento do folclore às margens ocorreu na Europa, porém, como será visto através do caso francês, o folclore é uma disciplina que cai em ostracismo devido à sua colaboração com o regime nazifascista do período de Vichy (1940-1944), decaindo na França após estes eventos. Isso terá uma repercussão em Loureiro Fernandes, pois ele vai à França nos anos de 1952 e 1953 para se especializar em antropologia no *Institut d’Ethnologie/Musée de l’Homme*. Médico e antropólogo autodeclarado, sendo a antropologia a identidade profissional fortalecida ao longo da vida, Loureiro Fernandes volta deste curso com uma perspectiva enfraquecida do folclore enquanto ciência autônoma, o que reflete, em 1954 - quando retorna da França -, em desentendimentos de sua parte com o movimento folclórico brasileiro, a começar pela Comissão Paranaense de Folclore, da qual fazia parte desde 1948. Então, Loureiro Fernandes passa a compartilhar do argumento crítico à cientificidade do folclore que as ciências sociais começavam também a fazer, pois a ele o folclore era um campo subordinado à antropologia. No entanto, mesmo após a desavença com a comissão do Paraná, Loureiro Fernandes não abandona totalmente suas contribuições àquela *intelligentsia*. Ele se reintegra à Comissão Nacional do Folclore pouco mais tarde, e o que se vê é que os nexos de uma representação missionária de construção da nação por parte dos intelectuais brasileiros é o que sustenta essa sua relação com os folcloristas. Para entender como estes nexos de ciência e nação atuaram de forma expressiva na relação de Loureiro com o folclore – vínculos que o fizeram oscilar em seu envolvimento com ele -, esta dissertação perfaz a trajetória formativa e das adesões intelectuais pelas quais passou e que reforçaram justamente estas interfaces decisivas.

Palavras-chave: José Loureiro Fernandes. Folclore. Ciência. Nação.

ABSTRACT

This master thesis aims to understand the unsteady cooperation flow amid José Loureiro Fernandes (1903-1977) and the Brazilian folklore movement from 1948 to 1969. During the 1950s, the social sciences field in Brazil waged a quiet critical dialogue to the folklorists in the case of their methodology and theoretical foundations. The outcome of this discussion was the marginalization of the folkloric field, despite the claiming of the folklore as a scientific discipline and, consequently, worth of owning a place in the academic space. The same displacement of the folklore to the margins occurred in Europe, although, as will be seen in the French case, folklore was a discipline ostracized by its collaboration with the Nazi regime during the Vichy period (1940-1944), declining in France afterwards. This will impact Loureiro Fernandes, that studies in France from 1952 to 1953 to earn an anthropology specialization at the *Institut d'Ethnologie/ Musée de l'Homme*. Physician and self-proclaimed anthropologist, being anthropology the occupational identity strengthened during his life, Loureiro Fernandes returns from this program with a weakened perspective of the folklore as an autonomous science, which reflects, in 1954 - when back from France -, in disagreements with the Brazilian folklore movement, starting with the Comissão Paranaense de Folclore (Folklore Committee of Paraná), which he was part of since 1948. Then, Loureiro Fernandes starts sharing the critical argument against the folklore's scientificity that the social sciences were also beginning to hold, since, for him, folklore was an anthropology-subordinated field. However, even after the quarrel with the Committee, Loureiro Fernandes does not ditch his contributions to that completely. He later reinstates the Comissão Nacional do Folclore (National Folklore Committee), and what can be observed is that his relation with folklorists is sustained by the bonds of a missionary depiction of the nation-building by the Brazilian intellectuals. To understand how the links among science and nation significantly played a part in Loureiro's connection with folklore - bonds that caused a shake in his involvement with it -, this thesis delineates Loureiro's formative path and the intellectual accession he went through that reinforced precisely these crucial interfaces in his relationship with the folklore.

Key-words: José Loureiro Fernandes. Folklore. Science. Nation.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 - LOUREIRO FERNANDES NO RIO DE JANEIRO.....	89
--	----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 ANTROPOLOGIA E FOLCLORE, NAÇÃO E CIÊNCIA: IMAGINÁRIOS (IN)TANGÍVEIS, ESPAÇOS INSTITUCIONAIS (IN)DIVISÍVEIS.....	23
1.1 UM PANORAMA DE CENÁRIOS INTELECTUAIS DA ANTROPOLOGIA E DO FOLCLORE NO BRASIL E NA EUROPA NO SÉCULO XX.....	23
1.2 O DESAFIO DE SE PENSAR O BRASIL: O CASO FOLCLORE E O FORTALECIMENTO DE SEUS GRUPOS COM OS IDEÁRIOS DA NAÇÃO.....	36
1.3 O DISCURSO DA CONSTRUÇÃO DA NAÇÃO E DA <i>INTELLIGENTSIA</i> : A MISSÃO DO INTELECTUAL ENQUANTO UM <i>ETHOS</i>	45
2 O GINÁSIO ENQUANTO VOCAÇÃO DO FUTURO CIENTISTA, A MEDICINA COMO CONSOLIDAÇÃO DO INTELECTUAL DA NAÇÃO.....	62
2.1 APRENDIZ DE CIENTISTA: A FORMAÇÃO SECUNDARISTA DE JOSÉ LOUREIRO FERNANDES NO GINÁSIO PARANAENSE.....	62
2.2 OS CAMINHOS PARA O “DOUTOR” LOUREIRO FERNANDES, MÉDICO E INTELECTUAL DA NAÇÃO.....	73
2.3 O INÍCIO DE JOSÉ LOUREIRO FERNANDES NA FACULDADE DE MEDICINA DO PARANÁ E SUA A PARTIDA À FACULDADE DE MEDICINA DO RIO DE JANEIRO.....	81
3 O BRASIL A CARGO DE INTELECTUAIS: O CONTEXTO DA ATUAÇÃO DE JOSÉ LOUREIRO FERNANDES NO PARANÁ E OS SENTIDOS DE MISSÃO A ELE ABERTOS NO CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES.....	93
3.1 CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES: A MISSÃO INTELECTUAL CATÓLICA DE CURITIBA E O ENGAJAMENTO INTELECTUAL DE LOUREIRO FERNANDES ALI CONSOLIDADO.....	93
3.2 RAMIFICAÇÕES DO PROJETO DE MISSÃO INTELECTUAL NO PARANÁ.....	113
3.3 A COERÊNCIA COM A FÉ: JOSÉ LOUREIRO FERNANDES, CRISTÃO E INTELECTUAL DA CIÊNCIA.....	127
4 JOSÉ LOUREIRO FERNANDES E A HERANÇA CIENTIFICISTA DA	

ANTROPOLOGIA FRANCESA EM SUA FORMAÇÃO.....	144
4.1 A GESTAÇÃO DE ANTROPOLOGIAS NA FRANÇA E OS REFLEXOS DESTES COMPÓSITO EM JOSÉ LOUREIRO FERNANDES.....	144
4.2 FOLCLORE NA FRANÇA, ASCENSÃO E QUEDA: A VOLTA DEFINITIVA ÀS MARGENS DA ETNOLOGIA.....	170
5 JOSÉ LOUREIRO FERNANDES E O MOVIMENTO FOLCLÓRICO NO BRASIL (1948-1968): CONHECIMENTOS EM ALIANÇA PELA CONSTRUÇÃO DA NAÇÃO, EM DISPUTA PELA LEGITIMIDADE CIENTÍFICA.....	192
5.1 COOPERAÇÃO E OS DIÁLOGOS SEM CONSENSO ENTRE A CIÊNCIA ANTROPOLÓGICA E O FOLCLORE.....	192
5.2 OS ACESSOS E LIMITES AO FOLCLORE: RELUTÂNCIAS E INSISTÊNCIAS DE JOSÉ LOUREIRO FERNANDES COM A INTELLECTUALIDADE FOLCLÓRICA BRASILEIRA.....	213
5.3 CORRESPONDÊNCIAS FINDAS: OU O FIM DAS EXPECTATIVAS DE LOUREIRO FERNANDES COM O FOLCLORE A PARTIR DA CAMPANHA DE DEFESA DO FOLCLORE BRASILEIRO NA DÉCADA DE 1960.....	242
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	270
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	274

INTRODUÇÃO

Este trabalho trata de parte da trajetória intelectual e pessoal de José Loureiro Ascensão Fernandes (1903-1977), intelectual paranaense que, médico de formação, posteriormente identificou-se como antropólogo. Loureiro Fernandes reivindicou e tomou para si esse ofício à medida em que investia sua formação nesta ciência de humanidades repleta de interfaces, e ao passo que atuava em várias instituições de cunho científico e cultural conduzidas pela intelectualidade paranaense na década de 1930.

A pesquisa teve por objetivo dar contornos ao envolvimento de Loureiro Fernandes com os intelectuais da área de folclore e os conhecimentos propostos por eles: sua adesão e suas evasões carregadas de dissidências, o “vai e volta” àquele meio, seus acordos, desacordos, mas também os alinhamentos políticos, intelectuais e sociais com este grupo. Ao longo da dissertação, tentamos entender, ou mesmo questionar, o percurso pelo qual transitou Loureiro Fernandes em sua jornada, bem como os porquês que o levaram por esse itinerário.

Em princípio Loureiro teve orientações majoritariamente biologicistas na antropologia e, resultante desta amálgama com a outra formação, conforme se aproximava de sua nova área passou a conceber na antropologia paradigmas como o difusionista, sobrepesando leituras de viés teleológico e evolutivo nas aplicações historicistas que fazia às ciências do homem (que, sim, recaíam em um evolucionismo, mas não só). Esta sua orientação em atualização, como veremos, se cristaliza na sua ida à França para se especializar em antropologia no *Institut d’Ethnologie/ Musée de l’Homme* no início da década de 1950. Foi principalmente através das áreas da arqueologia e da antropologia das técnicas, ao receber esse cabedal de influências teóricas, que Loureiro Fernandes consolidou uma inclinação convicta a uma antropologia de caráter de uma *hard science* – qual seja, com grande apelo ao seu rigor enquanto ciência em método e teoria.

O que buscamos demonstrar foi como esse seu viés científico em projeção foi modulado pela sua trajetória, onde se lhe entrecruzou a perspectiva idealista de construção da nação no seu horizonte de ações enquanto uma figura intelectual de sua época, além de uma mentalidade compartilhada de missão que era cultivada entre boa parte de intelectuais brasileiros que eram seus contemporâneos e que, não exceção, foram imaginários apreendidos por Loureiro Fernandes.

São ideários como estes, condicionantes de leituras específicas do mundo e compreensíveis em seus devidos contextos, os principais fatores que colocariam desafios a Loureiro Fernandes em se relacionar com estas duas perspectivas, a científica e a nacionalista, emprestadoras de sentido ao mundo social e político ao seu redor.

Objetivamos assim apresentar também como Loureiro comungava com ambos os ideários da ciência e da nação, e esteve, pois, entre dois flancos de uma contenda de campos do conhecimento instalada no liminar da década de 1950. Nos referimos à antropologia e ao folclore, áreas que mesmo em tempos anteriores ao século XX mantinham inúmeras vinculações nas suas produções por terem enodadas em suas agendas muito destes dois norteamentos de ciência e nação entre seus intelectuais.

Essa perspectiva de questionamento de entendê-lo à luz do prisma da ciência é possível porque, por um lado, Loureiro estava ladeado por pares igualmente reputados nesse sentido - antropólogos e cientistas sociais em geral -, ele altamente credenciado por ser catedrático de *Antropologia e Etnografia* na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Paraná (FFCLPR), além de ser um intelectual que se iniciava na gestão de inúmeras instituições prestigiadas de produção de saber em Curitiba, como o Círculo de Estudos Bandeirantes, de onde foi diretor, o Museu Paranaense, também assumindo a direção e outros cargos da alta hierarquia que só eram assumidos por intelectuais bem reputados da cidade (catedrático de universidade, já vimos, secretário de educação e cultura do Estado do Paraná, membro ativo dentro dos círculos médicos e intelectuais diversos, bem como sendo membro presentes no mais alto escalão da FFCLPR e da futura Universidade Federal do Paraná). Ou seja, fazia parte de um grupo onde se encontravam acadêmicos guiados pela orientação academicista e científica, e que foi uma ala privilegiada por José Loureiro Fernandes mesmo neste entretempo de duas décadas de circulação pelo folclore, entre 1948 e 1968.

Por outro lado, de onde Loureiro deu principalmente enfoque à agenda nacionalista, estavam os folcloristas, área de abrangência polígrafa (que seria um caráter que intelectuais ensejariam desvincular) onde se tinha intelectuais de todas as áreas e dos mais variados renomes a pretenderem obter em seus ofícios a mesma legitimidade científica atribuída às disciplinas que conquistaram espaço universitário – movidos sobretudo pela ideia da construção da nação com base na execução de projetos de cunho cultural (em torno da cultura popular) e que contavam com um endosso institucional paraestatal do Estado brasileiro, a saber, uma realidade muito distinta - pois em desvantagem - da realidade das disciplinas universitárias.

Logo, já considerando que uma parte desta tarefa é enormemente auxiliada pelo trabalho pioneiro de Luís Rodolfo Vilhena (1997) em torno do movimento folclórico no Brasil, o que propusemos relacionar e mesmo demonstrar num primeiro momento desta dissertação é justamente que a antropologia (e as ciências sociais) e o folclore têm um passado em que esses sentidos da ciência e da nação se emaranham, sendo que eles só vão definindo limites de trânsito de ideias entre si ao passo em que se definem e reivindicam suas autonomias e legitimidades no campo do conhecimento e da pesquisa universitários. O folclore falhará neste objetivo, mas ainda terá força institucional (ao federalizar-se após a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro [CDFB] em 1958) para alimentar projetos educativos e culturais sem perder a expectativa de chegar ao espaço universitário, mesmo que pelas beiradas da produção do conhecimento. Outro caminho de penetração à academia pelo folclore seria através da clandestinidade daqueles intelectuais que já estavam por dentro da universidade e do meio intelectual prestigiado. Na esteira desses eventos, destarte, abordaremos como José Loureiro Fernandes foi um interlocutor do folclore, e como iniciativas conjuntas não faltaram para se tentar introduzir o folclore na universidade, mesmo com divergência de opiniões no que dizia respeito à autonomia do folclore enquanto ciência. Loureiro Fernandes dialogava com a área porque ela tinha inúmeros pontos a oferecer aos seus projetos – projetos que, como veremos, são guiados - bem como repletos - pelos sentidos da ciência e da nação.

Portanto, antes de chegarmos na relação de José Loureiro Fernandes com o folclore, passaremos por uma abordagem dos ideários comum que as duas disciplinas, folclore e antropologia, compartilharam em sua história – sempre ligados neste fio condutor da ciência e da nação; para depois abordarmos a formação intelectual de José Loureiro Fernandes, que lhe predispôs a um discurso cientificista – o que demonstraremos ter a ver com sua trajetória formativa desde a tenra juventude em que iniciou os estudos de orientação propedêutica no ensino secundário ginasial até a sua opção pela formação em medicina.

Para ensaiar uma resposta a tais questões, tomamos como fonte para a presente dissertação os acervos documentais, para refletirmos sobre esta questão mais ampla acerca da definição de campos, questões estruturais e paradigmáticas acerca da institucionalização e reconhecimento de saberes. Empregamos assim em nossa análise os acervos documentais de Loureiro Fernandes: seja do tipo epistolar mais intimista, até o oficial e institucional, ou mesmo os das narrativas consagradas do gênero acadêmico,

tanto do literário ou do biográfico – escritos, por vezes, pelo próprio sujeito analisado. Há também à disposição a própria obra escrita pelo autor, que reflete muito desses sentidos voláteis que moldaram a trajetória de Loureiro.

Para recolher o material empírico que dá conta de dar seguimento a este problema de pesquisa de mestrado foram consultados acervos documentais em duas cidades brasileiras: Curitiba, onde residiu e atuou Loureiro Fernandes, e no Rio de Janeiro, que concentra a documentação da atividade do movimento folclórico no Brasil. Até antes dessa pesquisa no Rio de Janeiro, sucedida de outubro a novembro de 2016 no Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP), havia sido estipuladas algumas datas norteadoras, um tanto esparsas, que limitavam a participação de Loureiro Fernandes no movimento folclórico somente na década de 1950, sem saber que também no decênio seguinte sua atividade com o folclore foi também expressiva. Assim, o que as análises no acervo do CNFCP mostraram foi que o mote folclórico na década de 1960 também contou com o envolvimento de Loureiro Fernandes, ainda que de modo diferente do decênio anterior.

Assim, a trajetória de José Loureiro Fernandes bem demonstra essa gradação que as duas áreas, antropologia e folclore, criaram ao longo de seus projetos: partem, de certa maneira, de bases intelectuais que se imiscuíam no passado oitocentista e que depois finalmente criam suas fronteiras nas disputas institucionais que se surgem após a década de 1950.

É este circuito entre *intelligentsias* de sentidos muitas vezes opostos, mas também interseccionais, que apresentaremos no decorrer dessa dissertação: como e por quais caminhos José Loureiro Fernandes encontrou um lugar para conseguir seu ponto médio entre esses dois grupos. É também devido e a partir deste envolvimento amplo com tais horizontes que detalharemos etapas da formação de José Loureiro Fernandes que foram consonantes a eles, antes de fato chegarmos à sua cooperação com o movimento folclórico brasileiro.

A modificação dos títulos durante a feitura deste produto de pesquisa do mestrado são bastante reveladoras em relação ao projeto que imaginávamos desenvolver, e que desde seu início propôs-se a tratar da participação de José Loureiro Fernandes no movimento folclórico. O primeiro título descartado foi 1) *José Loureiro Fernandes e o movimento folclórico: um retrato indisciplinado de um intelectual transdisciplinar*, título com o qual esta dissertação ingressou na fase de projeto do mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPR. Em linhas gerais,

é possível antecipar que tanto este título, bem como os outros que o seguirão na sequência de reformulações a serem indicadas até o título que ultimou nesta dissertação, tentavam conceber ideias muito gerais da proposta do projeto, que a pesquisa em si demonstrou não ser verificável. Ideias como a de um “retrato indisciplinado”, que tentavam captar isto que se tomou como hipótese ser “apenas” um “retrato” de sua vida – o que passaria a ideia de um quadro temporalmente curto e delineado - dentro de um saber não institucionalizado seriam errôneas. Portanto, a pesquisa e a análise documental demonstraram que “indisciplinada” seria uma terminologia explicativa incompleta ou pouco acurada face à real presença que aquela agenda teve em sua vida, percorrendo o íterim de 1948 até 1968, mesmo que de modo não contínuo.

Ademais, o termo “transdisciplinar” não se comprovou na pesquisa: Loureiro não transpassou fronteiras disciplinares. A sua disciplina de orientação à produção acadêmica foi a antropologia física – que ligou-se a sua formação médica -, e que se atualizou posteriormente com sua formação francesa em algo mais abrangente às valências das metodologias e teorias da antropologia de sua contemporaneidade, e às quais se aderiria (embora continuasse com a interface do cientista duro, consonante às rigidezes das ciências biológicas e exatas em termos de parâmetros àquela área).

A partir da análise documental foi possível compreender que, se ele se aproximou do folclore, não era porque compartilhava de suas bases teóricas e metodológicas, mas sim pela ação coletiva daquele ambiente intelectual cujos empreendimentos se colocavam à disposição da ideia da nação por diversas frentes criativas (fossem elas - consideradas pelo meio como - científicas, intelectual, cultural em termos de ação institucional de grupo – o “movimento”). Havia um conjunto de expressões e concepções comuns que aquela intelectualidade, da qual ele fez parte, também se valia: aquelas em torno da *nation-building*, de uma busca pelo “nacional” através da cultura popular e que historicamente não mobilizou só folclore, mas boa parte das ciências sociais e da literatura é também algo que buscamos abordar ao longo dos capítulos.

Isto posto, a pesquisa demonstrou que a hipótese da transdisciplinaridade não se confirmava. Loureiro Fernandes reivindica a si mesmo nos seus investimentos teórico-metodológicos as premissas do campo da antropologia e seu instrumental etnográfico, o que foi inclusive um posicionamento cujos argumentos geraram desafetos com os folcloristas, como veremos durante o estudo. Há a possibilidade de leitura crítica de um apelo de interdisciplinaridade de Loureiro Fernandes, o que ele admitia ser essa

cooperação dos trabalhos de folclore em termos de sua qualidade etnográfica. Todavia, este não é um objetivo direto nesta dissertação, ainda que tocado tangencialmente.

Nos dois títulos provisórios da dissertação, ambas pensados para a qualificação do trabalho, propôs-se: 2) *José Loureiro Fernandes, antropologia e o movimento folclórico: um intelectual ambíguo em uma contenda científica*, título efêmero, tão logo descartado e substituído por 3) *José Loureiro Fernandes, antropologia e o movimento folclórico: um intelectual pragmático em uma contenda científica*. Nas duas situações, com razão, a eleição de adjetivos como título da dissertação soou à banca avaliadora como um investimento pouco produtor para buscar uma resposta ao problema de pesquisa, que era traçar como José Loureiro Fernandes conviveu com campos científicos em conflito num momento de definição das disciplinas universitárias, em rumo de suas institucionalizações. Não era o caso adjetivarmos José Loureiro Fernandes com as qualidades de “ambíguo” e “pragmático”, análises que se transvestiam de julgamentos de valor.

Não se tratava, nesse aspecto, de pensar apenas José Loureiro Fernandes. Tratava-se também de considerar para análise os diferentes imaginários sociais, políticos em torno da pauta da nação que envolviam o assunto da legitimidade da ciência. Outro investimento que nos desencorajamos a fazer durante a escrita da dissertação foi a entrada genealógica da família de José Loureiro Fernandes, que o trabalho manteve até a banca de qualificação para perseguir os problemas de pesquisa antes citados. Explicaremos tal motivo. Isto se deveu a uma orientação teórica que se tornará muito clara ao leitor no correr do segundo capítulo é a nossa orientação bourdieusiana no conceito de *habitus*, capítulo que reconta os liames da trajetória secundarista e da formação em medicina como reforços à leitura cientificista que refletiria na subjetividade intelectual de José Loureiro Fernandes.

Como será visível no decorrer dos três primeiros capítulos, que procuraram demonstrar como a assunção de um objetivo de direção política de fundo nacionalista pelo intelectual se deu no Brasil, preocupação com a nação que refletiria na ação intelectual de Loureiro Fernandes, entendemos que essa lógica permeabilizando a classe intelectual no Brasil – e alhures – tem grande sentido se analisada sob o paradigma bourdieusiano do *habitus*. O perfil social da família de José Loureiro Fernandes ganhou grande importância sob argumento sociológico do autor. Bourdieu dá uma chave teoricamente abrangente para apreender a família enquanto instituição social, pois sua noção fulcral de *habitus* engendra a dimensão das práticas, os sistemas de disposições

históricas, as estratégias e os “jogos” onde tudo isso se cruza e faz sentido. Para o autor, a família

tem um papel determinante na manutenção da ordem social, na reprodução, não apenas biológica, mas social, isto é, na reprodução da estrutura do espaço social e das relações sociais. Ela é um dos lugares por excelência de acumulação de capital sob seus diferentes tipos e de sua transmissão entre as gerações: ela resguarda sua unidade pela transmissão e para a transmissão, para poder transmitir e porque ela pode transmitir. Ela é o "sujeito" principal das estratégias de reprodução (2008: 131).

Este “sujeito” – “personagem transpessoal” que transcende “seus membros” (2008: 125) -, lugar de excelência de acumulação e transmissão, parece justificar a resposta de Bourdieu na entrevista concedida ao antropólogo Pierre Lamaison (1986: 112-113), quando diz que o senso prático se adquire desde a infância na sua socialização. Enfim, tal noção de reprodução é muito oportuna para trazermos a lume a concepção bourdieusiana mais circunscrita para *habitus*. Conforme o sociólogo francês dentro da obra *O senso prático* afirma que *habitus* são

(...) sistemas de disposições duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, ou seja, como princípios geradores e organizadores de práticas e de representações que podem ser objetivamente adaptadas ao seu objetivo sem supor a intenção consciente de fins e o domínio expresso das operações necessárias (...) (BOURDIEU, 2013: 87).

Consideramos, portanto, potente a ideia dos *habitus* coletivos, de classe, continuamente constituídos também pelos seus familiares, para considerarmos as ações transcorridas ao longo da vida de Loureiro Fernandes: sua formação escolar e emergência enquanto médico, a sua atuação enquanto intelectual polivalente, engajado com diversas causas políticas. Também permitem problematizar a própria institucionalização dos meios de pesquisa científica através do engajamento intelectual de Loureiro Fernandes iniciado formalmente na fundação do Circulo de Estudos Bandeirantes (CEB) em Curitiba, no ano de 1929, instituição que será desdobrada no capítulo terceiro e que foi a porta de entrada à trama de intelectuais paranaenses concebendo um espaço de debates intelectuais, preocupações com o rumo local e o nacional. Dizemos isso porque um grande auxílio do CEB foi dado à fundação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Paraná no rearranjo institucional da Universidade Federal do Paraná, que era um projeto estagnado desde a década de 1910,

quando as Faculdades passaram a atuar como órgãos isolados. Ainda nesta última perspectiva de problematização que diz respeito a origem de Loureiro Fernandes, tal projeção intelectual foi apenas realizável aliando-se ao intento de uma classe intelectual dos homens “ilustrados” e “de *sciência*”, formados e diplomados: homens específicos, que dispunham de um capital social, político e cultural que podia garantir a eles a possibilidade de alçar a este posto, salvas raras exceções de ordem meritocrática. Tal capital social, nas palavras de Pierre Bourdieu

é o conjunto de recursos atuais ou potenciais que estão ligados à posse de uma rede durável de relações mais ou menos institucionalizadas de interconhecimento e de inter-reconhecimento ou, em outros termos, à vinculação a um grupo, como conjunto de agentes que não somente são dotados de propriedades comuns (passíveis de serem percebidas pelo observador, pelos outros ou por eles mesmos), mas também são unidos por ligações permanentes e úteis” (2007 [1998]: 67).

A partir da análise documental foi possível afirmar que persiste em nossa perspectiva que a formação intelectual de José Loureiro Fernandes tem grande base na estrutura do *habitus* propiciada pela sua família. Essa é uma leitura possível, mesmo que o itinerário político-intelectual diverso de Loureiro Fernandes instigue muito cuidado no emprego deste conceito. Como veremos, algumas de suas escolhas nem sempre se relacionaram à busca de realizar “interesses” relativos a uma família de elite. O investimento de análise que dava entrada examinando os antepassados de José Loureiro Fernandes, principalmente seu avô materno José Nabo, um dos comerciantes de maior destaque na Curitiba do século XIX, estendia demais a análise e a objetividade da dissertação em perscrutar as relações congruentes de José Loureiro Fernandes com os meios intelectuais de sua época e as tergiversações sobre o papel que as universidades, no contexto político brasileiro ressurgida no Brasil pós anos 1930, isto é, enquanto focos de produção de conhecimento científico, teriam para o país. O rumo da nação, afinal, era papel dos intelectuais. Assim, todo este viés bourdieusiano perdeu seu papel de mote central da análise, e os quadros genealógicos que produzimos para especular sobre esse *habitus* de classe foram removidos – embora eles ainda possam e devam ressoar para o leitor em nossa escrita. São perspectivas que não abandonamos de todo e que só foram tolhidas da obra final porque diminuíam o fôlego que o corpo do texto poderia ter – além do quê as pesquisas genealógicas mereceriam muito maior aporte documental para inferências do tipo, algo que futuras pesquisas possam dar conta.

Chegamos assim a nosso título final: *José Loureiro Fernandes, um intelectual*

em circulação pela contenda da Antropologia, Ciências sociais e o Folclore. O presente estudo está dividido em cinco capítulos.

No primeiro capítulo, *Antropologia e folclore, nação e ciência: Imaginários (in)tangíveis, espaços institucionais (in)divisíveis*, iniciamos uma reflexão sobre os sentidos da alteridade construídos na antropologia feita no Brasil e no eixo euro-americano, bem como do folclore de aqui e de alhures, principalmente da Europa, para percebermos que ambos começaram como projetos de conhecimento que se desenvolvem no âmbito dos projetos colonialistas e também da *nation-building*. Pensando o Brasil, onde predominou o ideal supracitado da construção da nação, buscamos traçar um panorama das confluências de sentido entre essas duas áreas remontando-as desde que se estabeleceram os projetos de conhecimento da antropologia e do folclore (quando ainda sequer se identificavam enquanto “áreas”, vale lembrar) sobre os Outros: a saber, o conhecimento de grupos étnicos povos e territórios brasileiros no limite do que se considerava desconhecido (no fundo com a sua parcela de intenção de conhecimento enquanto forma de controle e de poder), vistos sob uma alteridade exotizada. Tal objetivo a ser concretizado acabou mobilizando as primeiras expedições de pura curiosidade e colecionismo científicos nos tempos de império e que, após a mudança de regime político, tornam-se comitivas de cunho militarista de pesquisa acerca de todo este contingente étnico e territorial com a instauração do período republicano. Procurar-se-á mostrar como todo este percurso dos projetos de ciência e nação, ao menos no Brasil, ensejam a tônica da construção do Brasil enquanto missão, algo que veremos ser uma mentalidade continuada na intelectualidade brasileira posterior do século XX, principalmente após 1930.

No segundo e terceiro capítulos, dissertaremos basicamente a respeito da trajetória e do direcionamento de José Loureiro Fernandes à atividade intelectual, de cunho cientificista e que, por fim, desemboca na eleição de sua preferência pela antropologia durante a década de 1930.

Em tese, o capítulo dois *O ginásio enquanto vocação do futuro cientista, a medicina como consolidação do intelectual da nação* enfoca a formação secundarista, diplomação da juventude de Loureiro Fernandes no Gymnásio Paranaense, ginásio tipicamente das famílias da elite curitibana desde o século XIX, demonstrando como o caráter propedêutico do curso ginasial ali iniciado, com aporte à iniciação científica ao alunado, encaminhava seus matriculados às ditas profissões liberais, entre elas a carreira médica, escolhida por Loureiro. Parte deste capítulo fermenta a ideia de que a

preocupação comum aos médicos brasileiros encaminhava-os ao posto dos intelectuais prestigiados, ocupantes de cargos importantes na sociedade: e, portanto, com o forte viés de intelectuais voltados ao progresso da nação.

No capítulo terceiro, *O Brasil a cargo de intelectuais: o contexto da atuação de José Loureiro Fernandes no Paraná e os sentidos de missão a ele abertos no Círculo de Estudos Bandeirantes*, veremos justamente como é durante a década de 1930 no CEB, logo após sua formação em medicina, que Loureiro Fernandes fermenta a ideia de intelectual preocupado com a nação, mentalidade compartilhada com seu pares, ainda mais em se tratando de uma instituição de cunho católico que visava produzir debates sobre a ciência e os rumos locais e nacionais, sempre através de um *ethos* moral desta *intelligentsia*. Há, neste local, a demonstração de sua atenção e de deslocamento aos campos de interesse da antropologia, e a mostra de que seus posicionamentos cientificistas conseguiam se conciliar com o dos católicos que não sobrevalorizavam a ciência, e sim a teologia sobre a sociedade, o que igualmente dá indícios de que Loureiro era um intelectual comedido com seus pares, mesmo em discordância, quando se aliavam em prol de um mesmo objetivo: a saber, no CEB, o de conceber os rumos da sociedade paranaense e da nação brasileira. Comportamento semelhante ao que terá no folclore. É também dali, pois, que sairá um bom substrato de funcionários que comporão a FFCLPR e que vão colaborar com intelectuais de outras faculdades para a recomposição da Universidade do Paraná, até o final da década de 30 desarticulada em seu funcionamento como instituição universitária. Loureiro Fernandes se tornaria catedrático de Antropologia e Etnografia nesse rearranjo da FFCLPR consagrando seu desvio de profissional do médico ao antropólogo com evidências documentais marcantes desta transição.

No quarto capítulo, *José Loureiro Fernandes e a herança cientificista da antropologia francesa em sua formação*, focaremos na formação de José Loureiro Fernandes em um curso de Antropologia na França em 1952 e como ela foi fundamental para sua definição, a partir disto mais fidelizada, à ciência da antropologia, dando reforço à sua leitura cientificista a partir dos critérios de seus mestres na França. Este capítulo mostrará como José Loureiro Fernandes também adotou para si os efeitos da marginalização do Folclore na França, essa disciplina teve sua reputação minada após sua vinculação oficial com o regime nazifascista de Vichy (1940-1944). José Loureiro Fernandes vai consolidar perspectivas da antropologia das técnicas, da arqueologia e da etnologia, sem os termos do folclore, embora estes se imiscuissem enquanto subtemas

dessas vertentes que José Loureiro aprimorou na experiência acadêmica francesa. Sua volta ao Brasil, com nova perspectiva sobre a ciência e sobre a etnografia, será capital para entendermos os desafetos desenrolados com os folcloristas paranaenses, bem como nacionais.

Por fim, o último capítulo, intitulado *José Loureiro Fernandes e o movimento folclórico no Brasil (1948-1968): conhecimentos em aliança pela construção da nação, em disputa pela legitimidade científica* tratará especialmente da presença repleta de contradições entre José Loureiro Fernandes com os folcloristas, a despeito de suas desavenças criadas na década de 1950. O capítulo tratará tanto de sua interlocução com a comissão folclórica local (sendo comissão um termo cuja etimologia latina indica significar “missão conjunta” (PORTELA, 1984: 108)) quanto do desentendimento criado a partir do seu viés cientificista, que entra em consonância às críticas que os cientistas sociais vinham simultaneamente lançando aos folcloristas e ao seu campo, em críticas que os destituíam da orientação científica. Loureiro, no entanto, retornou ao movimento folclórico sob apelo de Renato Almeida, presidente da Comissão Nacional do Folclore (CNFL). Veremos como a dinâmica de interesses de ter optado por permanecer nesta *intelligentsia*, à medida que já era um antropólogo de renome, levanta questões pertinentes sobre seus ideais acerca da manutenção de projetos culturais que o folclore conseguia capilarizar por sua aproximação ao Estado brasileiro e como, finalmente, essa sua decisão é importante para entendermos por que Loureiro Fernandes aceita ser conselheiro da CDFB, e sob quais condições sua permanência nos meios do folclore, a despeito de sua adoção das críticas que lhe foram dirigidas pelos cientistas sociais uspiados, funcionou calcada em uma dinâmica de extração de benefícios mútuos, apesar de discordâncias em método e teoria.

Poderemos, por fim, demonstrar por que José Loureiro Fernandes foi um intelectual *sui generis* na interlocução com o folclore, campo que ensejava uma rivalidade com a antropologia, e como ele conseguiu, com os norteadores da ciência e da nação, estabelecer pontes de interlocução entre agendas em conflito em um ambiente acadêmico ainda anterior à reforma universitária do final dos anos 1960.

CAPÍTULO 1 – ANTROPOLOGIA E FOLCLORE, NAÇÃO E CIÊNCIA: IMAGINÁRIOS (IN)TANGÍVEIS, ESPAÇOS INSTITUCIONAIS (IN)DIVISÍVEIS.

São inúmeras, de parte dos folcloristas, as gestões no sentido de uma aproximação com os antropólogos. Entre os folcloristas, ao contrário do que acontece com os antropólogos, não há dúvida de que o folclore é uma flor silvestre que viceja no campo da antropologia. Falta apenas que os cientistas da cultura se disponham a, pelo menos, considerar, de coração aberto, as razões dos folcloristas.

Edison Carneiro, 1965, p. 62

1.1 UM PANORAMA DE CENÁRIOS INTELECTUAIS DA ANTROPOLOGIA E DO FOLCLORE NO BRASIL E NA EUROPA NO SÉCULO XX.

Em *Afterword: a view from the center*, George Stocking Jr. (1982: 172) identifica e separa os modelos tradicionais da prática etnográfica entre o eixo acadêmico euro-estadunidense e o de todas as outras antropologias em torno deste bloco (ainda pensando em termos como “periferia”). Pensando no seu devido tempo, o autor versa que o que distingue as duas tradições é a própria alteridade (*otherness*) por elas posta em questão. Enquanto os antropólogos do bloco hegemônico procuravam estudar “os outros” do além-mar, a antropologia dos países ditos “menos desenvolvidos” voltava a atenção a populações de dentro do próprio local de produção¹.

¹ Dentro da bibliografia antropológica há um famoso texto de Claude Lévi-Strauss (2013 [1962a]) no qual este autor elege Jean-Jacques Rousseau enquanto o fundador das ciências humanas e, portanto, onde Lévi-Strauss defende que a etnologia deve ver-se tributária ao esforço pioneiro de Rousseau em conceber “o outro” ao sensibilizar-se com a humanidade dos povos longínquos em seus ensaios e meditações (o que muitos dos seus contemporâneos intelectuais sequer equiparava em nível ontológico, e mesmo os social evolucionistas, muito posteriores, não se sensibilizam de maneira parecida). Destarte, uma chave de alteridade e do relativismo é suscitada nessa preocupação que envolve um viés pietista do autor iluminista. Partindo a um autor mais contemporâneo, Johannes Fabian corrobora à questão da emergência da alteridade com um relevante posicionamento sobre o contexto em que esta é colocada em evidência à ciência antropológica. Ao autor a antropologia é originada pelos reflexos dos projetos sociais e políticos relacionados ao momento da história em que ela se inseriu e serviu: “I belong to those who believe that, although our discipline's future may be open, its past is not. Ours is a science that not only is *de facto* historically situated (all sciences are), but whose practice, from lofty theory down to methods and techniques, requires that we understand our place in history. How we assumed and maintained that place is open to informed interpretation (and in that sense the past is open, after all). But there can be no doubt that the emergence of anthropology is tied to the question of alterity. Anthropology did not find its object, it construed it as an other” (1998: 23).

Ainda anterior à expansão colonial ultramarina que foi uma condição propulsora a tantas etnografias hoje clássicas, o autor também reconhece uma tendência intelectual (ainda não antropológica) de nacionalismo cultural ocorrida em várias partes da Europa no século XIX que tratou de estudar os “outros internos” europeus, tais como as populações camponesas que “compunham a nação, ou nações em potencial dentro de um estado imperial” [tradução nossa] (STOCKING, 1982: 172).

Portanto, em continuidade ao que George Stocking Jr. pretende definir enquanto marcas de separação das tradições antropológicas assinaladas, o autor frisa diferentes deslocamentos etnográficos e horizontes de pesquisa enquanto antropologias da construção do império (*empire-building*), ou seja, cujos trabalhos e acompanhavam e até certo ponto aparelhavam-se com a ação das empresas coloniais do Ocidente estudando populações autóctones longínquas; e de outro lado antropologias da construção nacional (*nation-building*), estudando as suas próprias populações nativas em alinhamento com a ideologia do Estado-nação.

Ainda assim, um ponto a destacar acerca dos constructos ensejados nas diferentes propostas das antropologias categorizadas por George Stocking Jr. é que há certamente um viés da construção da nação mesmo nas antropologias do *empire-building*. Isto é o que mostra Adam Kuper em *The Reinvention of Primitive Society: Transformations of a Myth* (2005)², cujo estudo demonstrou que a antropologia, ligada umbilicalmente ao empreendimento colonial ultramarino, também serviu como parte do processo de construção identitária das nações que propiciavam suas pesquisas: sobretudo pela marcação da diferença e do contraste sociocultural entre os povos ditos primitivos e os civilizados de todo aquele eixo colonialista.

No Brasil as pesquisas em antropologia refletiram a segunda tradição indicada por Stocking Jr., com destaque às diversas populações indígenas e negras documentadas e estudadas nos dois primeiros séculos de atividade institucional científica no país, sem contar os registros paraetnográficos de viajantes e missionários nos séculos XVII e XVIII.

O Brasil do século XIX já assegurava fama de um grande observatório da diversidade – pela ótica do exotismo - natural e ameríndia, atraindo expedições científicas do estrangeiro. Muitas destas comissões científicas expedicionárias eram conveniadas com as instituições museológicas iniciadas nos tempos do Império, o mais

² Obra em que ele expande e revisa o seu clássico *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion* [1988].

das vezes contando com algum endosso do próprio regime imperial, documentando, assim, o que se descobria nessas incursões científicas. Lembremo-nos que houve uma tendência da *intelligentsia* local desta época, esta europeia e eurodescendente em geral, de origem majoritariamente portuguesa, também encarnada pelos costumes de homens de erudição europeus em desempenhar tais expedições científicas, neste caso para conhecer os recônditos mais incógnitos do Brasil, com sua geografia e sua cultura tão deslumbrantes àquele meio intelectual do velho continente (FETZ, 2011). Isto explica o porquê do largo fomento a este tipo de pesquisa durante o século XIX e também compreende o motivo da abertura destes intelectuais ligados ou aproximados da realeza a muitos pesquisadores e comitivas de pesquisa do estrangeiro.

Destaca-se nesse tipo de agendas de pesquisas da “diversidade”, claro, a manutenção de um aspecto referente a uma época em que esses resultados visavam, sobretudo, compor um registro e coleta enciclopédicos, taxonômicos, mais em um sentido de acumular informações – “descobertas” - para comunicá-las enquanto dados da excentricidade, típica das exposições de “gabinetes de curiosidades” dos museus dos oitocentos (SCHWARCZ, 1993). Basicamente, estas missões criaram uma documentação que num primeiro momento era pura coleta e que mais tarde pôde ser resgatada por projetos de *nation-building*.

Prestes à virada do século XX, na sequência do surgimento das comissões de pesquisa Império adentro no período oitocentista, é dado início a uma nova ênfase deste tipo de agenda que até ali cultivava finalidades tão somente atreladas ao ideal de “descobrimento” do exótico, que, conforme examinamos até aqui, era o grande mote para a atividade científica até então. A saber, com a república e a instauração do novo regime político, entravam em cena principalmente as expedições militares em movimentos expansionistas de exploração do interior brasileiro, que convencionaremos chamar de frentes de expansão³.

Assim, com olhos ao novo contexto de produção científica do regime republicano, é neste ínterim e diálogo que o historiador Nicolau Sevcenko dá sua leitura do surgimento retroalimentar das ciências humanas, de forma atrelada com o processo

³ Reforce-se: não compreendemos nenhum tipo de rompimento entre essas vertentes de pesquisas – dos militares com os homens de ciência de caráter colecionista do império, pois é claro essas comitivas militares não passaram a ser as únicas a ocorrerem como que num passe de mágica. A título de informação, é possível dizer que já havia até maior confluência intelectual visando conhecer as peculiaridades do Brasil - muito já se produzia entre literatos, intelectuais polígrafos em geral, com esta mesma pretensão de buscar a construção da nação (aspecto de intelectual que, veremos posteriormente, será colocado em cheque para a pauta da ciência).

de definição dos Estados-Nações após as ditas revoluções industriais e tecnológicas na Europa dos anos 1800:

Ora, o surgimento desses novos personagens suscitou contingências originais no espaço da cultura. O fato de os Estados-Nação desenvolverem-se e se definirem por oposição uns aos outros e por isso, como em função da estabilidade interna, necessitarem gerar formas eficientes de arregimentação social empenhadas na sua sustentação promoveu um enorme estímulo à germinação das Ciências Humanas. Dai o desenvolvimento de formas de conhecimento como a história, a filologia, a antropologia, a geografia, a arqueologia, dentre outras, financiadas pelo Estado, para justificar a organização uniforme de uma ampla área geográfica com seu respectivo agrupamento humano, legitimado por suas características específicas (raça, história, tradição, meio físico, língua, religião, cultura, caráter psicológico geral); afirmadas, aliás, como superiores às de outros grupos concorrentes. Essa agitação nacionalista constituiria a base ideológica da formação dos Estados-Nação. Ela buscaria nas teorias raciais, que passaram então a dominar a área cultural, a sua justificação, e encontraria no militarismo o seu meio de autoafirmação (1983: 81-82).

Algumas semelhanças deste processo europeu ajudam a entender como ele se deu por vias análogas no Brasil. Aqui isto ocorreria noutro contexto, mais tardio, portanto, em um outro momento e realidade histórica - tão embora o movimento em si traga análogas correspondências simbióticas entre ciência e nação de outros países. Precisamos então, entender como esta “arregimentação social” se deu em solo brasileiro, ao passo que podemos localizar com isso a antropologia e folclore neste transcurso.

No começo do século XX o Brasil já deixava de ser um país de concentração demográfica somente litorânea. O objetivo das expedições militarizadas era o de desbravar o sertão, conhecê-lo, tornar seu território acessível, o que nas entrelinhas indicava dar o maior controle possível ao poder centralizador do Estado. Importante frisar que qualquer contingente populacional nativo distante dos ideais nacionalistas republicanos era visto enquanto problema, tome-se como exemplos o massacre de Canudos no biênio 1896-1897, cometido sob o temor do fortalecimento de movimento separatista⁴.

No caso de populações indígenas, historicamente oprimidas desde o contato com o colonialismo ibérico nas Américas através da escravização e todas as violências a elas relacionadas, uma maneira distinta de submetê-los ao novo Estado republicano seria colocada em prática. Elas seriam expostas a uma forma outra de violência: ficar sob

⁴ Sobre tais investidas do governo republicano contra grupos populacionais críticos, ver DE DECCA, ES e LEMAIRE, L.(Org.), 2000, *Quaresma: um relato de massacre republicano entre a ficção e a história*.

“tutela” do Estado, uma tendência levada a rigor com o advento do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), órgão governamental controverso em suas aproximações – ditas “pacificações” - aos índios (OLIVEIRA, 1999).

Há uma etnografia brasileira reconhecida que acompanhou esse movimento expansionista do Estado republicano. A etnografia *Rondônia* (1912) surgiu de uma oportunidade na qual o médico-polígrafo Edgard Roquette-Pinto (1884-1954) foi convidado a acompanhar a implantação das linhas telegráficas com a comissão de Marechal Cândido Rondon. Trata-se de uma obra que ventila os ideários da nação republicana ao registrar o contato com as etnias *Paresí* e *Nambikwara*, ao mesmo tempo em que abraça o propósito da campanha de exploração territorial supostamente “civilizadora” do Estado. Roquette-Pinto endossa inúmeras vezes uma apologia romantizada deste projeto autoritário de dominação que ele comporia, projeto este escamoteado pelos signos do “conhecimento” e da “expansão” a serem executados pelas forças militares. O “anthropologista” também teceu sobejos elogios ao condutor da comissão, o Marechal Rondon, cujo sobrenome é a própria inspiração ao título da obra. Roquette-Pinto afirma logo na abertura do primeiro capítulo da obra que

A sciencia vai transformando o mundo. O “paraíso”, sonhado pela gente de outras idades, começa a definir-se aos olhos dos modernos, com as possibilidades que o passado apenas imaginava, O homem culto chegou a voar melhor que as aves; nadar melhor que os peixes (...) (ROQUETTE-PINTO, 1917: 11)

E ele conclui ao fazer um balanço das discussões ao longo do mesmo capítulo:

(...) procurei demonstrar o gráo de ignorância a que estávamos reduzidos, quanto ao conhecimento dessa região vastíssima do território pátrio (...) [e] julguei imprescindível indicar a maneira por que (...) Candido Rondon abriu aquella interessantíssima zona ao passo dos estudiosos. Em cinco anos de trabalho, Rondon conquistou, pacificamente, alguns milhares de kilometros quadrado (...). De cada índio, cuja ferocidade não era uma lenda vã, e cuja animosidade sacrificou tantos homens, fez um amigo. Abriu à sciencia um campo enorme de verificações e descobertas; à industria, todas as riquezas de florestas seculares (...) E ofereceu à Humanidade irmãos primitivos, que mais uma vez lhe recordam a modestia de sua origem (...) De tudo isso que ahi fica se conclue que antes das expedições brasileiras, de 1907 até hoje, não existiam senão vagas noticias sobre os índios [daquela região]. O que se fez para conhecer esse pedaço do Brasil, de 1907 até agora, vai ser, em seguida, referido, como o requer a inteligencia do assumpto. E vale a pena recordar de que maneira Rondon e seus companheiros, rasgando matas e semeando pousos, que serão povoações, cumpriram esse destino feliz, desbravando terras e amansando homens (ROQUETTE-PINTO, 1917: 11-13; 24).

Esse tipo de discurso traz à tona a imagem de um Brasil indescoberto, como se lhe houvesse uma capa mística até então não desvelada de seus povos e territórios, latente no interesse temático das populações indígenas. Através desta narrativa, apropriaram-se das culturas e imagens indígenas como elementos identificadores da construção nacional e, também, como um campo da fatura científica potencialmente indicadora das vias de “progresso” para se concretizar as utopias da construção da nação. Elementos, aliás, já apropriados pela tradição romântica literária dos indianistas que, desde meados do século XIX, também deram caracterização ao discurso e à imagem de uma geração em busca desta finalidade de figuração de uma identidade à nação (ORTIZ, 1988).

Do exterior, alguns etnógrafos também vieram ao Brasil para estudar as populações indígenas, como foi o caso do etnólogo alemão Curt Unkel Nimuendajú que desembarcou no país no começo da década de 1910, passando aqui o restante de sua vida (WELPER, 2002). Este etnólogo, de perspectiva culturalista, em certa medida também colaborou com a agenda do SPI, tendo sido funcionário em diversas ocasiões, apesar das desavenças com este órgão neste meio tempo⁵.

Outro movimento mais um tanto contemporâneo desta ciência antropológica dos etnógrafos citados acima foi o dos pioneiros nos estudos raciais no Brasil, em grande medida ancorados em ideias médico-legais (CORRÊA, 1998). Como aponta a antropóloga Mariza Corrêa, esta foi a antropologia que sobretudo tratou do estudo das populações negras no Brasil, referencial na figura e nos estudos de Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906)⁶. Este paradigma extrapolou o viés culturalista e introduziu interfaces da medicina e do direito oriundas da Europa oitocentista para diagnosticar, classificar e patologizar a população nacional (sob valimento da frenologia, hoje considerada pseudociência). Em seguida desta viria uma geração com novas remessas

⁵ A respeito da criação de postos indígenas, por exemplo (OLIVEIRA, 1999). Ainda segundo o exame de João Pacheco de Oliveira (Ibidem, pp. 109-110) sobre o SPI, este diz que o órgão era “imbuído de uma perspectiva evolucionista e contribuindo para a regularização do mercado de terras nas regiões de fronteira por meio de sua ação pacificadora, o SPI não costumava verbalizar a intenção de preservação cultural, nem estabelecia uma conexão necessária entre uma cultura indígena e um dado meio ambiente. As terras que eram atribuídas pelo SPI a populações indígenas que foram objeto de um processo de pacificação – e consequente sedentarização e tutela – eram muito menores do que a região onde aquelas populações construíam seus aldeamentos e transitavam com certa regularidade (...). O objetivo fundamental era estabelecer um controle sobre as relações entre índios e brancos, evitando o conflito e prevenindo suas consequências maléficas para os índios (extermínio, correrias, escravidão, etc.) (...). A relação entre índios e território não era trazida à discussão”.

⁶ Utilizamos o termo “mais ou menos contemporâneo” porque Nina Rodrigues não é bem contemporâneo, e sim anterior à geração de etnógrafos retratados. O que o torna seu trabalho e linha de pensamento coetâneos nas antropologias desse tempo se dá pela influências que ele ainda repercutiria nas primeiras décadas do século XX.

de estudos sobre a população negra no país, sobretudo pelo foco das relações raciais, uma linha de pesquisas que se reforçou à medida do avanço da institucionalização universitária da antropologia e da remessa de professores estrangeiros que chegavam no país para somá-la.

Esta amálgama científica sustentou-se num quadro acadêmico biologizado, sobretudo pelo fato deste paradigma racialista ter tido hegemonia sobre os demais modelos científicos no limiar dos séculos XIX e XX. O próprio etnógrafo citado mais atrás, Roquette-Pinto, de formação médica, também foi impelido a realizar em seus interlocutores indígenas os exames físicos sugeridos pelas correntes craniométricas/cefalométricas arejadas nos mais diversos paradigmas científicos em voga. Loureiro Fernandes os fez também, como fazia exames sanguíneos dos índios que estudava em campo, tópico que será retomado mais adiante nesta dissertação.

A autoridade intelectual deste modelo científico biologicista fez com que os estudiosos por ele legitimados e autorizados tivessem chancela por parte do Estado para realizar as mais diversas medidas sociais e políticas que eventualmente fossem promovidas em nome da ciência e do desenvolvimento da nação. O que faz disto, se analisado o decurso do século XX, clara indicação de uma crescente tendência de aderência destes intelectuais aos projetos políticos do Estado republicano, sendo que a própria postura dos intelectuais críticos de então lhes colocaria em relevo ao passarem a reivindicar para si próprios, classe intelectual, o papel dirigente da nação. Lidar com o “problema nacional”, afinal, não era questão pra qualquer um.

Vê-se, portanto, que os próprios intelectuais que circularam dentro do Brasil após o instaurado do regime republicano não se desvinculavam desse ideário nacional originado pelo Estado, mais que isso: compartilhavam-no e, assim, corroboravam para que suas agendas se complementassem e se realizassem *pari passu*, à medida do possível. Lembrando que aqui consideramos salutar o posicionamento de que a antropologia no Brasil ainda não é uma ciência institucionalizada, mas um subcampo empreendido por pesquisadores com formações em outras áreas, principalmente a medicina. Até este momento, cientistas autodeclarados “antropologistas”.

A antropóloga Mariza Peirano, por exemplo, ao fazer um estudo antropológico da história da antropologia, o fez compreendendo que fundamentalmente o “desenvolvimento da antropologia no Brasil olhando não simplesmente as ideias dos antropólogos, mas também na vinculação dessas ideias em processos sociais mais amplos, em especial à ideologia nacional” (1991: 14). Ou seja, Peirano nos possibilita

afirmar que, para além do estritamente empírico, nas suas épocas devidas, os sistemas de conhecimento assumidos pelos antropólogos também se assentaram e refletiram, sobremaneira, em símbolos e ideias construídos e mantidos por diversos estratos intelectuais e políticos em disputa.

O concatenamento de um ideal salvacionista entre antropólogos e o Estado fica patente nas suas ações e perdura às gerações posteriores, principalmente com os etnólogos mobilizados a registrar e descrever populações não contatadas de indígenas “em vias de desaparecimento”; a intermediar contatos com o Estado; e, a longo prazo, passam a se mobilizar a favor dos povos indígenas vítimas da violência do contato e das mazelas da intensificação da expansão industrial e agrícola – Loureiro Fernandes também se envolveu a isto em seu engajamento em defesa dos índios Xetá na década de 1950.

Mas há um detalhe diferencial que veremos ocorrer na antropologia ao longo do tempo, a saber: que ela de algum modo terá uma tendência a ser uma disciplina crítica das próprias ações do Estado, ou seja, que passará a adquirir autonomia à medida que se institucionaliza na universidade e assim vai se definindo enquanto uma ciência especializada. Ganha no Brasil fôlego de disciplina formadora de novos intelectuais a partir de um sistema próprio e inconfundível de conhecimentos (como dizia se confundir o movimento de intelectuais do folclore, por exemplo), teorias e métodos quando ela paulatinamente institui os núcleos de pesquisa de pós-graduação, a serem implementados no regime departamental que substituiria o catedrático após os anos 1960. Portanto, foi um processo gradual que proveu resultados a um sistema delineado de conhecimento à medida que conscientemente se furta dos temas de dimensões totais (problemas da nação, por exemplo) e se concentra em estudos de caso, em formação de novo pessoal, na alimentação de novos debates e revisão de paradigmas anteriores.

Mesmo sabendo o salto temporal dado no comentário a seguir, é importante lembrar, ademais, que a década de 1960 também é a década na qual acontece um golpe militar no Brasil, onde houve enormes violações de direitos humanos da população civil, de grupos politicamente minoritários, bem como perseguições às disciplinas das Ciências Humanas e aos seus praticantes, então este processo de “emancipação” e “renovação da postura crítica” de uma antropologia até então ainda muito emparelhada ao discurso do Estado agiliza-se em se consumir em tal período. Otávio Velho (1982: 134) afirma ter havido nesta década uma oposição que a tradição da antropologia social no Brasil desenvolveu à tradição culturalista, pois para o autor, a antropologia cultural

manteve durante muito tempo uma aproximação elusiva nos aspectos do conflito resultantes da relação entre a sociedade nacional e as diferentes sociedades tribais.

O processo se deu de modo bastante distinto com o folclore, principalmente no ponto de vista do seu processo institucional. Em seu processo histórico, o folclore e seus atores de certa forma permaneceram numa relação de interdependência com o Estado. Isto porque o grande dilema dos folcloristas foi o fato de não terem conseguido a institucionalização universitária, e que, de modo estranho, são instituições com uma história dependente do Estado, mas que conseguiram garantir autonomia relativa à produção crítica propiciada dentro dela, por mais que nunca tenha havido autonomia absoluta dessa vinculação. Ao contrário da antropologia crítica demonstrada na tendência pós-departamental e dos princípios da pós-graduação universitários, o folclore sempre manteve um *status* bastante subordinado às pautas guiadas pelas coordenadas ideológicas do Estado, nunca adquiriu forças suficientemente autônomas perante tais por não ter alcançado e se conferido o local da ciência e as vantagens acumuladas com o avanço de seu saber. Independentemente de sua vontade, o folclore não chegou a atingir legitimidade enquanto uma disciplina científica viabilizada pela sua academização.

Num deslocamento de análise análogo ao que buscamos ao nos debruçarmos nas diferenças de objetivação das antropologias categorizadas na separação de sentidos construtivos imperiais/nacionais de George Stocking Jr. (1982) antes citada, podemos afirmar que o folclore manteve uma semelhança à antropologia, mas não em relação da antropologia do eixo euroamericano de buscar o “outro longínquo”. O folclore conduziu o olhar na mesma direção da alteridade em relação às antropologias de países subdesenvolvidos e ditos periféricos. A intelectualidade do folclore, em padrões semelhantes no cenário internacional, procurou pela *otherness*, a *alteridade* interna, a fim de se encontrar elementos caracterizadores da nação em construção.

É claro que se poderia pensar para o caso do deslocamento de alteridade da antropologia do eixo euroamericano, conforme argumento antes referido de Adam Kuper (2005) de que a escola antropológica britânica (seu alvo de análise), com os sociais evolucionistas do período vitoriano, também reafirmou e erigiu um constructo identitário de nação “civilizada” (uma mentalidade de *nation-building*) ao categorizarem os sinais diacríticos de populações autóctones pesquisadas enquanto “primitivos”, reiterados principalmente através dos diferentes modelos de parentesco levantados em suas análises e etnografias, na constatação feita por Kuper. Porém, este não foi um projeto que guiou propriamente estes antropólogos, e sim efeito de uma

visão de mundo comum ao eixo dos países com a mentalidade dominadora/colonizadora, e da qual os antropólogos deles originários comungavam em grande medida de uma maneira inevitável. O fato é que as pesquisas antropológicas deste eixo não redefiniam ou sequestravam os “símbolos” culturais dos nativos longínquos enquanto seus próprios (embora houvesse apropriações da cultura material em diversos sentidos), e por isso não pensamos que haja um rompimento com o argumento categórico de Stocking Jr. ao demarcar antropologias com objetivações orientadas por propósitos de alteridade em circunstâncias distintas.

A proposta de construir uma identidade nacional a partir das populações “de dentro” se fez presente no discurso e no fazer do folclore. As buscas dos estudiosos desta seara recorreram ao populário do interior, à cultura dita popular, como apontou os resultados do historiador Peter Burke ao analisar várias experiências de países europeus (1989).

Numa definição concisa, os intelectuais do folclore procuravam por purismos identitários da cultura popular em razão de supostos signos de “autenticidade”, “espontaneidade” e “antiguidade” nas suas expressões, para, assim, constituírem simbologias da nação. Com um repertório semiótico em mãos, inscreviam hagiologias da cultura popular que pudessem desvelar a definição de uma identidade nacional una, tão almejada para o projeto de construção e também na reconstrução da nação: uma busca por alguma “essência” do povo.

Algumas experiências nacionais europeias nos dão argumentos de como esses repertórios puristas agiram em assistência a projetos de Estado que visassem a (re)construção da ideia de um pertencimento e unidade nacionais, bem como respaldaram uma assimilação entre “povo” e “nação”. Analisadas em seus devidos contextos, pode-se dizer que uma parte desse repositório folclórico era mobilizada oportunamente em períodos de agitação política, penúrias socioeconômicas ou qual fosse o contexto onde as pautas do “popular” e do “nacional” estivessem em tensão. Uma rápida enumeração de experiências ocorridas em contextos bastante marcados pelo discurso nacionalista autoritário pode tornar mais delineado os usos desta alteridade nacional.

Como primeiro exemplo, identificado numa experiência francesa um pouco mais recuada no tempo, Peter Burke cita as falas de um antiquarista francês que dizia terem “as canções folclóricas (...) desaparecido quase por completo antes da Revolução Francesa” (BURKE, 1989: 27). Ou seja, um evento paradigmático do século XVIII

marcado pelas reivindicações de unidade e reconstrução nacional, tendo sido aquele um momento conhecido pela instabilidade social e política francesas. Como solução, buscou-se resgatar as representações de uma identidade de “povo” no país, as quais foram alimentadas pelo segmento subversivo.

Noutro exemplo da história recente deste mesmo país, mais de um século e meio depois do caso antes exposto, atributos do folclore e da cultura popular foram reificados num universo ultranacionalista francês: foi o que aconteceu no regime fascista de Vichy em 1940, conhecido por ser um “regime títere” dos nazistas, no qual o marechal Philippe Pétain assumiu a Chefia do Estado francês (a ser visto em detalhes no quarto capítulo).

O que sucedeu à posse do militar no cargo mais importante do país foi que o governo francês se prontificou em assinar o armistício com Adolf Hitler - por também temê-lo - e, conseqüentemente, a se subordinar e reproduzir os ideais racialistas e fascistas daquele partido alemão (KATES, 2017). O regime francês tratou de escamotear essa colaboração à expansão nazista ao instituir o que se chamou de uma Revolução Nacional, propaganda que dissimulou o saldo desastroso do país. O historiador Christian Faure (1989: 15) afirma ter sido esta uma má conjuntura francesa propiciada por heranças de mazelas sociais e econômicas acumuladas nas duas duras décadas vividas entre as grandes guerras do século XX, culminando assim na ocupação da França pela Alemanha nazista. Também o historiador francês Pascal Ory é categórico ao definir esse período político obscuro como um período de

tradicionalismo consciente e organizado[. O] vichyismo privilegiou as imagens de uma sociedade rural, corporativa e religiosa (...) A eficácia aparente de uma ditadura se mede facilmente no número de instituições e programas instituídos sobre este terreno sensível: *Comité Nacional do Folclore, comitês da ação regionalista, comissões departamentais de propaganda regionalista, [espaços] intelectuais* [tradução nossa] (1989: 07-08)

Esmiuçando esta ideia, em uma proposta de caracterização do Regime de Vichy, Faure condensou um balanço das realizações e das escolhas político-culturais do marechal Pétain, tratando-o como um,

Missionário de uma sociedade perdida (...), se apresentou mais como um teórico e praticante da Revolução Nacional do que como um político da França ocupada (...) Os discursos (...) retomam os temas: “Trabalho-Família-Pátria”. Eles evocam o camponês e a terra (...). Desta terra tornada doutrina do Estado, elaboram-se as formas múltiplas de ideologia (...). Folclore e

tradições são onipresentes, ao ponto que Marc Bloch fala de uma vontade de transformar a França num “vasto museu de antiguidade”. O folclore pode [se valer] de disciplinas diferentes: história, sociologia, etnologia; mas também pertence à mitologia, pois faz parte de um espaço imaginário, fonte de nostalgias do passado. O desvio ao mito, aqui colocado em prática, dá a esta área uma dimensão particular. O ponto de vista não é aquele da etnologia, mas da ideologia (...). A Nova Ordem em questão funda-se sobre a reconstituição de uma sociedade rural anacrônica de uma filosofia reacionária e conservadora (...). A promoção do folclore o torna uma realidade cultural pela qual pôde se enraizar o mito da terra. Na ideologia de Vichy ele se tornou cultura dominante. No momento que o marechal (...) fez da Revolução Nacional sua razão de ser, onde ele exclui de seus discursos o drama da ocupação [nazista], o folclore camponês “vivente” passa às mãos dos cientistas enquanto um objeto de estudo [tradução nossa] (1989: 16-17).

Outras ocasiões da instrumentalização do folclore de acordo com o projeto político nacional podem ser relacionadas ao caso exposto. Nas experiências ibéricas o discurso autoritário nacionalista apropriou-se do folclore e do populário rural de um modo em que essa mecânica atingisse finalidades semelhantes, conquanto específicas.

Em Portugal, o antropólogo João Leal (2016: 299) afirma que o período ditatorial de António Salazar no poder enalteceu, sobretudo através da propaganda, os registros de um caráter *autenticamente português* da cultura popular rural. O nacionalismo salazarista se apropriou da cultura campestre para usá-la na propagação da ideologia de que o “caráter” português não era o dos cidadãos revoltados com o regime daquele país, mas sim o daqueles trabalhadores do campo: para o Estado, a população digna, cultivadora da terra, produtores e mantenedores harmônicos da instituição familiar, todos sendo “essência e antiguidade da nação”. Conforme elabora seu argumento, Leal afirma que esta foi “uma visão seletiva” (2016: 299) porque ela omitia a própria condição de miséria no meio rural português daquele momento – assemelhando-se, assim, ao lema vichyista e o seu mecanismo de produção e ocultamento de verdades.

Como último exemplo deste panorama de cenários intelectuais ao longo de experiências europeias e das inter-relações entre folclore, Estado e a antropologia, temos o caso do folclore e da cultura popular hispânicos difundidos no regime autoritário franquista.

A antropóloga Carmen Ortiz García identifica semelhantes objetivos de apropriação de elementos espanhóis ditos tradicionais para fins autoritários encabeçados pelos projetos de Estado-nação, ao afirmar que sentidos “*diplomáticos y propagandísticos (...) pueden establecerse entre folklore y sistema político totalitário*” (GARCÍA, 1998: 179).

A busca por uma conceituação de “povo” através de diacríticos ditos tradicionais como língua, traje, arquitetura, música e rituais são, portanto, outra marca comum deste uso técnico-ideológico do Estado ditatorial espanhol: neste país o processo seletivo de apropriação e instrumentalização pelo regime franquista parece ter sido ainda mais escancarado. García identificou diversas instâncias de consagração do nome do ditador Francisco Franco em canções populares e hinos instituídos como tema de modo peremptório entre a gama de estudos folclóricos e populares, garantindo assim um viés propagandístico e de efetividade política através da legitimidade autorizada por uma cientificidade do folclore (GARCÍA, 1998: 162; 166-170).

A antropóloga espanhola ainda se remete à ideia de “tradições inventadas” de Eric Hobsbawm ao falar da relação engendrada entre a ciência (neste caso, a folclórica) e o fascismo, cuja legitimidade é verificada na utilização de registros da cultura popular em inúmeras instituições políticas e movimentos ideológicos (GARCÍA, 1998: 165). Conforme a ideia cunhada pelo historiador Hobsbawm acerca da invenção de tradições, ele discorre que

Naturalmente, muitas instituições políticas, movimentos ideológicos e grupos - inclusive o nacionalismo – sem antecessores tornaram necessária a invenção de uma continuidade histórica, por exemplo, através da criação de um passado antigo que extrapole a continuidade histórica real seja pela lenda (...) ou pela invenção (...). Também é óbvio que símbolos e acessórios inteiramente novos foram criados como parte de movimentos e Estados nacionais, tais como o hino nacional (...) a bandeira nacional (...), ou a personificação da "Nação" por meio de símbolos ou imagens oficiais (HOBSBAWM, 2008 [1997]: 15).

Assim, como uma espécie de marca dos fascismos ocidentais, o folclore foi estabelecido como um paradigma “oficial” do conhecimento científico e acadêmico destes regimes, o que no Brasil não aconteceu pelos mesmos caminhos, pois sequer foi um paradigma oficial de conhecimento científico do regime Vargas. Na França, em Portugal e na Espanha, com seus devidos espaços institucionais implementados, o folclore foi eleito enquanto um paradigma oficial, não importando aqui quais intelectuais e de quais áreas operacionalizassem este saber.

1.2 O DESAFIO DE SE PENSAR O BRASIL: O CASO FOLCLORE E O FORTALECIMENTO DE SEUS GRUPOS COM OS IDEÁRIOS DA NAÇÃO

Se se impusesse uma ótica anacrônica, relacionando certos autores do Brasil oitocentista a uma fatura antropológica ou do folclore em seus experimentos de busca e das descobertas dos “outros de dentro”, seria possível dizer que datam de longo tempo, ainda dos idos do Império. O folclore, por exemplo, poderia associar a si os registros de intelectuais em condizente aderência desde os anos 1870 (OLIVEIRA, 2012: 173), trazendo a exame a ideia de povo e suas “tradições” para comporem um primeiro depósito iconográfico à nação. É claro que isto é inaceitável e pouco produtor ao trabalho, pois as áreas não tinham distinções antes do século XX. Tais campos do conhecimento eram amalgamados e só no passar do tempo projetaram uma divisão, argumento central em Luís Rodolfo Vilhena (1997) para justamente buscar enxergar nesse traçado histórico científico os processos mútuos de constituição institucional das duas áreas (mais focado até às ciências sociais). Os resgates de tais intelectuais pelo folclore no âmbito interno de sua *intelligentsia*, em reivindicada separação disciplinar com a antropologia foi, inclusive, uma retórica clara para ali se compreender uma estratégia de consolidação de uma história oficial da disciplina por parte do movimento folclórico - retórica com objetivos claros na disputa institucional que atravessaram diante das ciências sociais, como demonstrada na tese do antropólogo acima citado.

Mesmo assim, é possível afirmar que a busca por elementos e questões nacionais só seguiu uma orientação mais bem centralizada a partir do regime republicano no Brasil. Isto é dizer que, no Brasil, os temas abrangidos no movimento de conhecimento e das preocupações com o nacional (esse grande imaginário) foram colocados em pauta na práxis da atividade de intelectuais antes mesmo que algumas delas – como a arqueologia, a geografia e a demografia - fossem oficialmente institucionalizadas e consolidadas enquanto campos de especialidade científica (preocupações estimuladas e oficializadas quando o Estado republicano julgaria imprescindíveis para o avanço da ciência e da educação).

Foi após a instauração deste novo regime que temas como a cultura popular, as sociedades rurais, as populações indígenas e demais grupos étnicos, construídos raptados pela imaginação da nação, tomariam o lugar central nos escopos dos intelectuais que compunham um campo científico de intérpretes do Brasil, portanto, atuantes nesse meio tempo da Primeira República.

A tendência ocorrida foi a de que cada um desses campos do conhecimento contemplados pelos eruditos “inventores do Brasil” (VILHENA, 1997: 23) se perfilou gradualmente. Suas fronteiras, suas particularidades teórico-metodológicas se definiram na própria medida em que esses estudos foram sendo realizados. E, neste ínterim, o mesmo com suas instrumentalizações sociais e políticas – suas finalidades *sui generis*: no caso da antropologia e do folclore, houve um sentido regular de profissionalização, isto é, instância decisiva do processo de institucionalização, como a que se deu através de associações, publicações de periódicos, permuta e interlocução entre diferentes instituições e pesquisadores, divulgação científica, entre outras estratégias esperadas. Tudo isso não ocorreria sem um processo de institucionalização, de longo prazo. À mesma proporção que cresciam as disputas por espaços de atuação, essas mesmas disputas se acirravam. É necessário diagnosticar como se difeririam as finalidades de conhecimentos como antropologia e folclore, visto que ambas lidam com temáticas e sujeitos de estudos tão interseccionais.

Comparados na prática, pelo menos *a priori*, estudiosos do folclore não se diferiram tanto dos “antropologistas” no modo de calcarem a composição dos seus trabalhos em cima de registros sobremaneira descritivos dos seus objetos de estudo. Vilhena (1997: 22) define a agenda desses estudiosos pela relação romântica com o seu objeto, agindo “a partir de um colecionismo descontrolado e de uma postura empiricista”, para o autor, uma “avaliação negativa no ‘plano dos estereótipos’” a esses intelectuais folcloristas que perdurou até os dias presentes. Como de se esperar, a atividade dos folcloristas também data do século XIX, até predecessoras à atividade dos “etnógrafos oficiais” (e “antropologistas”) no Brasil. Portanto, agenda experienciou igualmente as “condições precárias da institucionalização do campo intelectual” (VILHENA, 1997: 81).

Silvio Romero (1851-1914), convencionalmente considerado um pioneiro desses estudos, foi uma das figuras intelectuais que inaugurou a questão do sentimento e do elemento nacional, bem como o um dos primeiros reivindicadores a esboçar uma reação dos intelectuais para os problemas morais da nação: sentimento revestido com muita amargura pela condição de atraso do país, como mostrou uma primeira *intelligentsia* manifestamente crítica da nação, como mostra muito bem o texto de Luciano Martins (1987). Romero elege, então, a importância de tomar-se a literatura popular, o estudo dessa literatura popular tomada como “folclore”, como importante para a discussão do sentimento nacional, ao contrário do que os estetas das letras (se refere aos literatos e

suas diferentes filiações escolásticas) não faziam de maneira ideal, pois apropriavam-se dos ícones identificadores do popular brasileiro (a título de exemplo, os indianistas que discorremos acima referidos na bibliografia de Renato Ortiz) e o embelezavam (VILHENA, 1997: 182-183). Embelezavam e, na opinião de Romero, esvaziava-se de cientificidade, positivista que ele era (VILHENA, 1997: 129-130). Silvio Romero em seu breve trajeto com a poesia podia ser considerado um romântico inspirado no romantismo francês, mas suas ações enquanto um intelectual que refletia sobre a dimensão da atuação pública dos intelectuais e dos rumos da nação o aproximavam a um positivista crítico e até agressivo aos intelectuais preocupados tão somente com a estética que as belas-letas por si só poderiam recair ao seguirem esta orientação. O que pra ele também não lhe fazia desconsiderar as boas intenções patrióticas de seus correligionários, claro. Silvio Romero também fez muita questão de frisar o ineditismo e a novidade em sua obra, que, somados aos esforços dos outros literatos por ele criticados, precisavam com urgência “constituir um patrimônio nacional” (VILHENA, 1997: 81-82). No plano dos beletristas em geral, essa orientação de tomar a dita brasilidade “autêntica” em seus próprios termos, de certa forma seria remediada com a ascensão do movimento modernista da década de 1920..

Entendemos neste estudo que tratando-se de uma concepção de folclore enquanto modalidade de conhecimento institucionalizada, legitimamente reconhecida pelo Estado, pensa-se principalmente no Estado brasileiro pós-1930 como o momento em que se cooptou pesquisadores e estudiosos desta senda para que mobilizassem esforços científicos em favor da busca de uma cultura popular autenticamente “brasileira”. É, pois, nesse período que de fato o folclore começa a atingir outro patamar institucional: é, em suma, no desdobramento do primeiro terço do século XX no Brasil que ele ganha projeção institucional como um campo do conhecimento ideologicamente profícuo para que recrutasse seus agentes políticos, todos de certo modo também pertencentes a uma elite (e uma classe) intelectual (não chegavam ao Estado sem já marcarem essa posição). Inolvidável, aliás, que nesta década se tenha sido dificultado qualquer concorrência simbólica que pudesse representar/inventar alguma relação de pertencimento ou afirmação identitária em detrimento ao horizonte nacionalista: caso dos regionalismos (DOBERSTEIN, 2017), ideários marcados pela perseguição durante a ditadura Vargas, mesmo que conseguissem persistir veladamente.

Contudo, o “novo” patamar institucional do folclore na década de 1930 não seria alçado pela sua inclusão nas cátedras universitárias, como ocorria com outros saberes

tornados disciplinas acadêmicas (entre eles o da antropologia).

Formalmente, as datas das primeiras associações de folclore são condizentes à década de 1930, mesmo que a um nível localizado. Estas associações datam de 1935 no município de São Paulo, a partir do Departamento de Cultura, durando até 1938. Foram reflexo da acumulada agitação político-cultural paulista, que nesta década ainda refletia impactos de experiências herdadas do decênio anterior, com eventos como a Semana de Arte Moderna de 1922 e todos os seus frutos críticos gerados à produção artística e literária brasileiras. Para o sociólogo Sérgio Miceli, soma-se a isto também que em 1935 havia ainda os reflexos da Revolução Constitucionalista de 1932, cujos efeitos da derrota militar resultaram num saldo positivo de novas ações políticas introduzidas com o objetivo de fazer o estado de São Paulo despontar face ao Estado brasileiro chefiado por Vargas, a quem paulistas faziam oposição: saem daí o investimento com produção científica/cultural pelo mencionado Departamento de Cultura e, com marcos igualmente notórios, com a Escola Livre de Sociologia e Política (1933) e a fundação da Universidade de São Paulo (1934) (MICELI, 1989).

Dentre as várias atividades dos intelectuais vinculados a este Departamento foram desempenhadas as “missões de pesquisa folclóricas”, cujo objetivo tencionou a coleta de registros textuais e audiovisuais no ano de 1938. Entendemos que estas atividades corresponderam àquela “retórica da perda” analisada por José Reginaldo Gonçalves (1996), de resgate de tradições populares cogitadas de estarem na iminência do desaparecimento, além de que a própria invenção e afirmação de suas existências enquanto tradições ocorriam ao mesmo passo em que se constatava estarem supostamente se esvaecendo. Porém, estes esforços também ressonam aos projetos de empreendimentos científicos de descoberta/desbravamento do sertão de outrora: o esforço de “mostrar o Brasil aos brasileiros” (BARBATO JR., 2004: 185).

Mário de Andrade, grande mentor do organismo, foi o organizador dessas “missões”. Andrade se iniciou na seara folclórica ainda em 1926 com seus artigos em musicologia (VALENTINI, 2009: 3) e também com suas expedições solo ao nordeste, que nutririam a produção do seu livro “O turista aprendiz” [1928]. Ele aproveitou no Departamento de Cultura a vinda de professores estrangeiros ao Brasil. O então casal Dina e Claude Lévi-Strauss, que veio ao país suprir os postos do magistério universitário, deram força à fundação da Sociedade de Etnografia e Folclore (1937-1941), núcleo composto por um corpo de pesquisadores mobilizados ao estudo e a publicações com diretrizes científicas sobre folclore, etnografia e etnologia, e

auxiliaram também nas expedições desenvolvidas pelo Departamento (VALENTINI, 2011: 19).

Ainda em 1921, antes do Departamento de Cultura paulistano, vale lembrar a existência de uma primeira tentativa frustrada de estabelecimento de um núcleo intelectual intitulado “Sociedade de Estudos Paulistas”. Apesar dos esforços, seus fundadores Amadeu Amaral e Paulo Duarte, não evitaram o fracasso em pouco tempo de atividade por falta de dinamicidade, adesão e empenho de novos membros (VILHENA, 1997: 87)⁷. Em 1925, após este fracasso, Amadeu Amaral fez a demanda em uma reunião da Academia Brasileira de Letras para que se idealizasse um projeto institucional folclórico, refletindo então sobre a necessidade de esforços conjuntos - de um “punhado de heróis” (AMARAL apud VILHENA, 1997: 89) - para fundação de uma entidade folclórica (algo que ele, sozinho, conforme suas palavras, já não conseguiria realizar). Esta era a demanda pela Sociedade Demológica – isto é, que toma o “povo” como tema e assunto - que tempos depois foi objeto de uma memória da comunidade folclorista, desejosa de afirmar a necessidade da construção de uma instituição dedicada à tal ciência folclórica (VILHENA, 1997: 87-88). A Sociedade Demológica foi acionada também dentro da narrativa de defesa da Comissão Nacional do Folclore, quando esta se prontificou a oficializar uma história da trajetória do movimento folclórico brasileiro que eles próprios estavam a tentar consolidar enquanto instituição do pós-1940: um discurso sobre si foi crucial nessas instâncias de uma consagração quase hagiográfica de um núcleo que se considerava um “movimento folclórico”.

Silvio Romero, Amadeu Amaral e Mário de Andrade tornam-se, em resumo, uma espécie de tríade mítica de origem pelo discurso da mobilização folclórica do pós-1940 (CARNEIRO, 1965), a qual trataremos resumidamente nos parágrafos que seguem. Antes, frisa-se nessa consagração de autores algumas diferenças entre eles e como os folcloristas as percebiam.

Silvio Romero não pôde gozar de uma capacidade de mobilização pelas condições precárias de institucionalização e também inviáveis de mobilização em associação (grupos intelectuais eram privados, estetas beletristas, relevando a escrita popular), mas foi quem inaugurou um interesse no popular para definição de uma autenticidade essencial caracterizadora do nacional, bem como reivindicando uma

⁷ Lembrando que Vilhena menciona que nessa raiz estavam Júlio de Mesquita e Monteiro Lobato.

análise cientificista desses dados.

Amadeu Amaral foi o intelectual que instou a necessidade de mobilização de grupo para o folclore (ideia de movimento é dessa mobilização heroica, de gana voluntária), embora não sugerisse um funcionamento em interdependência com o Estado (com a temerária possibilidade de submissão a interesses políticos); Amaral também foi entusiasta de uma perspectiva mais cientificista ao folclore (VILHENA, 1997: 86-87).

Por fim, Mário de Andrade concretizou um feito essencial de unir algo dos dois anteriores, consagrando-se por conseguir institucionalizar o folclore e criar uma unidade de grupo e de projetos em torno deste saber, além da relação de mecenato com o poder público, que se mostrou essencial aos folcloristas em contrariedade ao que Amadeu Amaral pensava (VILHENA, 1997: 108-109).

Como pontuamos, essa primeira e efêmera institucionalização paulistana com o Departamento de Cultura, tanto quanto sua fugaz precursora, se deu sobretudo numa escala municipal (com poucos convênios com o governo estadual, é verdade) e teve estabilidade passageira. Todavia, pensando em âmbitos institucionais mais englobantes, em uma esfera estadual e nacional, este patamar institucional veio a se estabelecer só na década seguinte, e a duras penas. Diferente do alcance institucional via cátedra de universidade que inscreveu e circunscreveu um rol de disciplinas-saber presentes até os dias de hoje – como a história, a antropologia e demais ciências sociais, bem como a própria medicina e o direito -, o alcance institucional do folclore a nível nacional se validou por uma via alternativa. Em primeiro lugar, sua vitalidade se manteve através de uma vinculação paraestatal na década de 1940 através desta referida Comissão Nacional do Folclore (CNFL) (fundada em 1948), órgão gestado pelo Instituto Brasileiro de Educação Ciência e Cultura (IBECC) da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) que, por sua vez, foi intermediado pelo Ministério das Relações Exteriores do Brasil, desenvolvendo as atividades propostas.

À frente do Ministério esteve o intelectual musicólogo e também formado em direito, Renato Almeida (1895-1981), o principal coordenador das atividades folclóricas brasileiras proposta pela CNFL no pós-1940. Entendemos que esta pode ser uma das razões pelas quais o folclore manteve uma agenda até muito mais comprometida com as ideologias nacionalistas do Estado brasileiro do que a antropologia⁸. Almeida agiu na

⁸ Neste mesmo tempo, não se sugere na afirmação a existência de uma autonomia crítica da antropologia em relação ao Estado, pois foi algo que a disciplina só conquistou, ainda que gradativamente, após o

pasta do governo federal também nos outros mandatos de Getúlio Vargas, pois era agente de sua confiança. Seu auge à frente da Comissão foi certamente durante o último mandato de Vargas (1950-1954). Foi um personagem marcante do folclore pela capacidade conciliatória, diplomática e fraternal - um termo utilizado pelos membros do movimento (VILHENA, 1997: 212-213) - para com os folcloristas das comissões de outros estados, tendo sido ele o principal interlocutor de Loureiro Fernandes nas tratativas de folclore quando o paranaense esteve diante da Comissão Paranaense de Folclore (CPRFL). Também foi o elemento apaziguador nos casos conflitivos que se seguiriam entre o paranaense e a comissão de seu estado⁹.

Outro importante articulador desse movimento em esfera nacional foi Edison Carneiro (1912-1972). Ele, ao lado de Renato Almeida, foi um dos principais membros a movimentar o mote de folcloristas, inclusive escrevendo muito sobre folclore e todo o seu histórico enquanto *intelligentsia* que ele e Almeida visavam estabelecer institucionalmente, exigindo-se, assim, a tessitura de discursos consecratórios sobre a formação da disciplina no país. Carneiro foi um intelectual polígrafo (folclorista, etnógrafo, historiador, jornalista), que o antropólogo Gustavo Rossi diz ter sido “todas [essas posições] (...) sem conseguir ser nenhuma delas por inteiro” (2015: 31-32), versando que Edison Carneiro representa

com vigor dilemas e transformações que acometeram não apenas o campo de estudos das relações raciais, mas também as ciências sociais como um todo, cujo processo de institucionalização destravou, a partir da década de 1930, o rompimento com um modelo de intelectual que ele encarnava muito bem: o polígrafo, autodidata (...). [Revela também] os estágios de “transição” das ciências sociais em que começaram a se desenvolver os rituais de instituição e segregação de linguagens, estilos de abordagem e padrões de cientificidade, buscando-se, assim, suplantando o ensaísmo e as diversas formas de heteronomias na interpretação da vida social [; revela] esse processo inverso, uma vez que [Carneiro] passou a personificar o modelo de intelectual que as ciências sociais *modernas* buscaram justamente combater e expelir como cientificamente autorizados a falar sobre o social (ROSSI, 2015: 31).

decênio de 1960, no mesmo ritmo em que as pós-graduações se desenvolviam.

⁹ Segundo uma das poucas notas biobibliográficas de Renato Almeida, especificamente uma escrita por Rossini Tavares, este autor comenta que Almeida chegou a fazer parte da Semana de Arte Moderna de 22, sendo grande apologista das manifestações culturais brasileiras no evento – aliás, a Semana é um marco importante para se pensar como o entusiasmo folclórico deu uma guinada “científica” após sua realização. Ainda na década de 20, Almeida ingressaria no Ministério das Relações Exteriores, indo trabalhar no Palácio Itamarati, onde permaneceu *a posteriori*. Este foi o ambiente provável no qual iniciou um próximo e duradouro contato com o posterior Presidente da República, Getúlio Vargas. Enfim, Renato Almeida também foi um dos intelectuais pioneiros a historicizar a música no Brasil. No tripé historiográfico considerado basilar na música brasileira, ladeiam a obra de Almeida a de Mário de Andrade e a de Luiz Heitor Correia de Azevedo.

Podemos dizer, assim, que a nível nacional o folclore enquanto “frente disciplinar” atingiu o ponto máximo nessa década de 1950, anos dos principais congressos da área, as edições do Congresso Brasileiro de Folclore iniciado em 1951, que discutimos em outra oportunidade (ANDERSON, 2015). O ápice só se possibilitou por atitude do sucessor presidencial eleito após a última gestão Vargas: por meio de Juscelino Kubitschek, herdeiro de inúmeras cobranças pactuadas dos folcloristas com Getúlio Vargas antes de seu falecimento, que se cumpriu, finalmente, com a “institucionalização federal” da Comissão Nacional do Folclore ao torná-la Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (CDFB) – agora não mais paraestatal, e sim estatal, vinculada ao Ministério da Educação e Cultural.

O novo órgão foi muito contundente em nível de publicações de periódicos (vide TELES DA SILVA, 2015), mas não vingou pelo lento e agonizante descrédito sofrido frente ao embate com as ciências sociais, que na década de 1950 caminhavam a passos largos em sentido ao nível de pós-graduação, dando o golpe de misericórdia às pretensões científicas dos intelectuais folcloristas. A CDFB também sofreria com o regime militar, mas sobreviveria¹⁰; veio a ser tornar na década de 1970 o Instituto Nacional do Folclore, ulteriormente, em 2003, sendo incorporada em definitivo ao IPHAN e tornando-se a entidade atual, o Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, até hoje em atividade.

Luís Rodolfo Vilhena, autor de uma leitura que entende êxito na trajetória do movimento de intelectuais folcloristas que visou a institucionalização do folclore - ainda que com resultado e vias alternativos aos que esperavam nos discursos de seus anos de atividade (e na contramão da impressão que o folclore passa hoje como saber institucionalmente falho) -, afirma que uma das conclusões que o surpreendeu ao ter realizado sua pesquisa “foi a descoberta paradoxal da influência e capacidade de mobilização de que gozavam os folcloristas naquele período, difícil de imaginar se

¹⁰ Algumas hipóteses da época de ditadura podem ser lançadas com base nos argumentos de Vilhena (1997: 106-107). O antropólogo nos conta que Edison foi inviabilizado de ser diretor, sendo a própria instituição acusada de ser um “antro de comunistas”. O afastamento de Edison, comunista manifesto, e a substituição por Renato Almeida, cuja pessoa passava insuspeita, foi um período duro, de quase falência, para a Campanha, até porque o ritmo constante de congregações e encontros que os folcloristas vinham realizando dá uma pausa nesse momento marcante do golpe do regime militar de 1964. Isto nos diz muito que a sobrevivência da instituição que ficaria novamente sob os auspícios de Renato Almeida (que alternou a direção do movimento institucional dos folcloristas com Edison Carneiro, pois na CNFL ele dirigiu e, ao virar CDFB, foi a vez de Carneiro), agente político experiente que, na prática, foi um praticante de folclore sempre em alinhamento com os projetos nacionalistas do Estado brasileiro, o que não o fazia de todo descartável para a agenda dos militares, que também se aproveitaram do folclore e a produtividade cultural de intelectuais conservadores nos seus discursos (TELES DA SILVA, 2015: 18; 34).

comparada ao que hoje se verifica” (1997: 23). Diz ainda que a produção bibliográfica dos folcloristas em si impressiona menos que a capacidade de mobilização da “opinião pública em torno dos temas da identidade nacional e da cultura popular” e que, isto posto, o define enquanto “um movimento (...) [,] mobilização que inclui gestões políticas, apelos à opinião pública” (1997: 28). Lembrando que os próprios folcloristas se denominavam por movimento e que, conforme argui o autor, o uso autoatribuído da identidade de movimento atestava um reconhecimento implícito deste feito por eles mesmos.

Após a institucionalização universitária e o início das disciplinas abrangidas no regime de cátedras das universidades, sabe-se uma clivagem se criou entre antropologia e folclore. Houve uma tendência à clivagem entre antropologia e folclore que se encaminhou ao mesmo tempo que se definiam institucionalmente na primeira metade do século XX, tanto com a (re)implementação universitária no Brasil (reimplementação porque foram projetos do início do século XX que foram atrasados pelas condições legislativas do Brasil para se definir enquanto tal, retomada só quase 30 anos depois) quanto na formalização organizacional das instituições folclóricas locais (que, no mais tardar, se tornariam institutos federais). Tratava-se, sobretudo, de um problema de abordagem científica em torno de mesmo objetos desdobráveis em seus âmbitos. Uma disputa pela legitimidade da análise sobre eles é que de fato estava em jogo.

Esta delimitação recíproca de áreas se conformando enquanto disciplinas autônomas em diálogo com o folclore e a cultura popular em geral também acontece de uma maneira muito evidente com as ciências sociais, argumento demonstrado por Vilhena (1997). Vilhena assinala que a constituição do campo das Ciências Sociais em muito se montou nos debates que retomavam e atualizavam as discussões de intelectuais folcloristas de outrora - a ver, por exemplo, a discussão das três raças formadoras da nação, ou de uma “genealogia nacional” dos fenômenos culturais “tipicamente brasileiros” (visão que encheria os olhos de autores com uma inspiração freyreana) e outros tópicos que seriam reformulados pelos estudos da construção nacional segundo uma leitura sociológica propriamente mais acadêmica. Eram pesquisas que despontariam nas ciências sociais paulistas na geração de Florestan Fernandes que depois seriam vistos pelas óticas do contato interétnico e a formação de problemas na sociedade brasileira desde a colonização. Ou seja, assim como para Kuper a própria contraparte do povo “primitivo” vem à tona quando se parametriza com o seu oposto, qual seja, o de civilizado (local social, cultural e temporal para os países de onde

antropólogos vinham), as ciências sociais se constituem também em alteridade à razão do arcabouço folclorístico, metade tomada como insuficiente. É claro que a analogia das Ciências Sociais foi bastante forçada: diferente das noções de primitivo e civilizado, que só existem considerando-se nesta polaridade, as Ciências Sociais não necessariamente deixaria de existir se não houvesse folclore, portanto. Mas poderia ser uma ciência social brasileira diferente, quiçá.

No sentido de pormos em relevo a trajetória que Loureiro Fernandes percorreu entre folclore e antropologia de uma maneira em que houvesse um nexos que lhe permitisse transitar entre as duas, foi necessário que os fitássemos em uma abordagem histórica sumária para entendermos como um universo de sentidos *a priori* coplanados cientificamente se encaminha a um processo de diferenciação institucional/disciplinar entre ambos, pois foi nesse curso histórico mesmo da fundação universitária no Brasil que se acelerou o curso de inviabilização disciplinar, por razões supostamente científicas, do folclore para Loureiro Fernandes. Foi um curso histórico inelutável de uma marginalização. Isso sem sabermos ou contarmos os malabarismos de Loureiro para continuar estendendo seu equilíbrio na fatura que ele fazia em ambas, bem como na circulação – assunto que buscaremos ver ainda em tempo nesta dissertação.

Portanto, para dar seguimento à análise proposta nesta dissertação, indicaremos agora as diferentes preocupações externadas por correntes intelectuais do século XX, caracterizando assim o espaço complexo de discursos em torno da construção nacional ao qual Loureiro coabitou e as abordagens que ele pôs-se em contato. Assim, tentaremos identificar um tal “fardo missionário” coletivo de intelectuais, grande atitude compartilhada que motivou e tornou conexos os ideais de indivíduos deste estrato social nesse meio tempo ao qual se dispuseram a conceber um Brasil, tal como consertá-lo, ao longo da experiência histórica brasileira.

1.3 O DISCURSO DA CONSTRUÇÃO DA NAÇÃO E DA *INTELLIGENTSIA*: A MISSÃO DO INTELLECTUAL ENQUANTO UM *ETHOS*.

Os folcloristas e o folclore estavam, portanto, em diálogo e correspondência com projetos políticos e institucionais do Estado, dentro e fora do Brasil. Por ora não iremos abranger a discussão das particularidades institucionais e paradigmáticas do folclore que foram decisivas para derradeira “cisão” do folclore com a antropologia e as ciências

sociais acadêmicas como um todo.

É mais proveitoso nos atermos ao sentido de enfatizar uma questão que justamente possibilitou que essas áreas do conhecimento se comunicassem durante longo tempo do Brasil republicano. Isto é, o cenário ao qual Loureiro Fernandes pertencia e agia em relação a pontes de inteligibilidade que de certo modo o possibilitou permear por entre essas fronteiras porosas. Tal ponte é, sem dúvida, a ascensão de um *ethos* intelectual de autorresponsabilização missionária deles pelo Brasil, um projeto político de autorização desta classe intelectual que agia conforme um *ethos* que iremos especificando ao falarmos dos intelectuais no país, ao passo que tentamos situar Antropologia e Folclore neste íterim. Não foi a única ponte, é verdade, pois até já vimos, *en passant*, que a compreensão de objetos copresentes ao folclore e à antropologia já estabeleciam uma forte ligação das áreas, a exemplo das ideias de nação, de cultura, de popular, de primitivo, civilizado, de ciência, etc., postas em ação e em disputa em meio a um grande cenário de intelectuais polígrafos antes mesmo que se tivesse qualquer senso de pertencimento de área que os ofícios universitários e as associações/congressos destes campos científicos posteriormente viriam a consolidar. Nos focaremos, porém, nesta atitude compartilhada de missão sustentada por inúmeros segmentos intelectuais.

Pontuamos que, assim como no germe da antropologia, o folclore também se moveu sentido adentro no objetivo de colaborar com a construção de uma identidade totalizante de Brasil a partir de frações identitárias do seu interior. Portanto, ambos tiveram algum tipo de vinculação com o Estado, mesmo que sob formas distintas.

Outra semelhança a ser destacada é a de que a maior parte dos intelectuais folcloristas foi igualmente composta de polígrafos, intelectuais que em geral possuíam grau de bacharel nas disciplinas de atuação liberais, como a medicina e o direito, tópico que merece destaque e que será objeto de reflexão mais adiante neste estudo. Isso significa que, com o arcabouço de suas formações, os polígrafos também encampavam nas suas ações (na produção bibliográfica e nos engajamentos) as compreensões de mundo fornecidas por essas disciplinas e, por óbvio, também punham em circulação e dinamização as convicções políticas da situação histórica à qual eram viventes - a saber, tais convicções políticas desafiavam os problemas do Brasil calcadas em paradigmas científicos correntes que tais disciplinas absorviam de outros centros de conhecimento, geralmente euroamericano.

Muitas das urgências salvacionistas dos folcloristas, tais quais as dos

intelectuais antropólogos e daqueles de todo tipo de literatura (dita científica ou não) desde a fase pré-universitária no Brasil, urgências que também compreendiam a necessidade de construção de um Brasil eram compatíveis com as preocupações dos agentes moldados nas disciplinas-modelo precursoras na história do ensino superior do país: carreiras tradicionais da saúde, como a da medicina, do farmacêutico e do odontologista, e também a biologia, o direito, a engenharia (geógrafos, cartógrafos, topógrafos e agrimensores entrariam também em atividades subniveladas a do engenheiro), a arquitetura e outras que aqui não podem ser enumeradas, mas que foram presentes, ainda que menos comuns, na história do profissional-liberal no Brasil. A figura do profissional médico é que a melhor aciona essas preocupações, não a toa uma das posições de maior destaque na sociedade brasileira. O período universitário começado após a década de 1930 indica como as cátedras de diferentes especialidades foram preenchidas com alguns profissionais da monta dessas profissões liberais e de demais atividades, mas principalmente medicina e direito, o que evidencia ser sintomática as influências dessas formações nas primeiras gerações universitárias (AZEVEDO, 1984: 259-261).

O sociólogo Luciano Martins pondera sobre dois dos principais perfis destes intelectuais após a virada republicana no Brasil. Num primeiro momento houve o típico intelectual da “liderança moral”, em geral inerte em relação ao ativismo política, e cujas produções demonstravam angústia através de duras críticas (que descambavam em diversos paradigmas racialistas) aos problemas do país. Este foi um grupo de intelectuais que ficou conhecido como intelectuais autoritários da Primeira República: nomes tais como Oliveira Vianna, Alberto Torres, Silvio Romero, todos eles formados em direito; ou mesmo expoentes da literatura e do jornalismo, como fora Euclides da Cunha (lembrando que todos, de algum modo, também circularam pelo meio jornalístico) (MARTINS, 1987: 72-73; 78).

Um perfil de tais autores mostra que eles não só elaboravam críticas sociais e raciais, de questões problemáticas do “povo” e sua composição, mas também políticas. Foram defensores da reestruturação e centralização do poder do Estado, tal qual perfilarum um tipo de intelectuais que geralmente reivindicou ou endossou iniciativas estatais com prerrogativas ditas civilizatórias, como as que citamos, por exemplo, com a figura de Marechal Rondon e um movimento “expansionista” colocado em ação nas primeiras respirações republicanos.

Por outro lado, tais demandas também revelavam certa lamentação acerca da

própria condição do meio intelectual que compunham no país, constrangidos pelo alcance exíguo de seus escritos ao público mais amplo: objetivo inacessível, pois até então não existia meios suficientes pelo fato de o Brasil daquele momento lidar com índices berrantes de analfabetismo e um campo intelectual pouco institucionalizado, daí não só a sensação, mas a própria condição de isolamento dessa classe intelectual. Além disso, essa geração de eruditos ficou marcada pela frustração, cuja resposta foi a obsessão pela busca de atributos supostamente ausentes para a formação de uma nação ideal (sempre em comparação com padrões do eixo euro-americano) e, por ironia, menos interessados em soluções palpáveis à sociedade mesma que a constituía. Prevalecia o abstrato nacional mais do que o social. Em suma, eram problematizadores, mas incapazes de agir (MARTINS, 1987: 74-75).

Num momento posterior, quase duas décadas seguintes, com poucas exceções de exemplos precursores (como um que citamos, Roquette-Pinto¹¹), aparece a geração de intelectuais mais ativos, como o já citado Mário de Andrade e demais mulheres e homens do movimento modernista do início da década de 1920, que pleiteavam outro reconhecimento do caráter e da identidade nacionais: não mais necessariamente numa perspectiva negativa, o que permitiu uma enorme renovação no plano cultural. Diferente da atividade dos intelectuais autoritários imobilizados de outrora, agora constituía-se uma rede dinâmica de interlocutores plural politicamente. Tais intelectuais e artistas editavam revistas, se associavam em grupos e manifestavam-se em relação a diversas pautas por meio dos mais variados formatos: via jornal, literatura, arte, música, cinema e, também, em atividade política e institucional (MARTINS, 1987: 75-76).

A principal proposta modernista foi a de quebrar a separação entre o popular e o erudito, bem como sustar a hegemonia influencial de experiências literárias do exterior para se prezar uma produção que se propusesse brasileira e que se equiparasse às dos ditos centros consagrados da produção artístico-cultural. Eis, neste mesmo projeto, o estabelecimento de um campo de possibilidades temáticas onde os interessados pelo folclore encontrariam rica fonte para valorizar o popular, ou o que estava “dentro” do Brasil. Mário de Andrade, por exemplo, debruçou-se sob esta perspectiva, trazendo não

¹¹ Edgard Roquette-Pinto também teria importância pioneira na implementação da radiodifusão como meio de comunicação, além de ter sido nomeado por Heloisa Alberto Torres o Presidente de Honra da I Reunião Brasileira de Antropologia, tornando-se, assim, cânone da disciplina àquele momento de institucionalização profissional do antropólogo. Não obstante este seu ímpeto marcante de uma geração que se distinguia dos intelectuais autoritários, que com suas penas, isolados em seus gabinetes, “pesavam a mão” em críticas à nação, Roquette-Pinto também consta na lista de signatários do documento “Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova”. Este rol de engajamentos é sintomático de uma geração marcada pela ação interventora.

só a cultura popular, mas também a indígena, vide Macunaíma, que condensa na obra ambos os horizontes da alteridade “de dentro” como se fossem, digamos, uma “essência primitiva” do caráter nacional, agora tra(du)zidas pelo intelectual¹²: nas palavras do sociólogo Martins, “desmascarar a ‘ilustração’, sem renegar a erudição” (1987: 76) .

Outro conjunto de intelectuais que irrompe nesta década de 1920 é a dos reformistas da educação que, por sua vez, foram igualmente mobilizados a intervirem na vida pública, como mentores de políticas sociais que visaram reestruturar a educação e a produção de conhecimento no país. Foi uma gama de intelectuais representada nas figuras do movimento escolanovista, no qual protagonizaram especialmente Anísio Teixeira, Fernando de Azevedo, Lourenço filho, Julio de Mesquita Filho, Raul Gomes, Cecília Meirelles, Afrânio Peixoto *et al.*, todos muito combatidos pela ala conservadora católica (AZEVEDO, 2010 [1943]: 726-731).

Frente católica por sinal muito atuante e influencial no cenário intelectual brasileiro, cuja associação de intelectuais foi fulcral para entendermos a composição do campo político e o de atores que compuseram quadros de agentes tão decisivos no caso paranaense (CAMPOS, 2006; HANICZ, 2006) - onde José Loureiro Fernandes aderiu suas ações e em boa medida os pensamentos, como veremos melhor em capítulo adiante.

Prosseguindo com o panorama intelectual brasileiro, outros protagonistas da intelectualidade brasileira foram os da geração representada pelos ensaístas da nação, com Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Hollanda e Caio Prado Jr., algo derivados da onda agitada pelo movimento modernista e, pode-se dizer, também pintada também pela

¹² Esta nova estética sobressaliente foi a do primitivismo erudito, a qual outro exemplo de artista modernista, Heitor Villa-Lobos, também buscou quando compôs algumas de suas sinfonias com a mesma intenção de sonorizar alguma essência do que se entendia por brasilidade. Principalmente enquanto esteve em Paris, investiu em descobrir e valorizar este aspecto da “brasilidade” justamente “de longe” do Brasil, quando em contato com as composições “primitivistas” de Stravinsky, então à moda (GUÉRIOS, 2009: 152-165). Aliás, Villa-Lobos, segundo conta este mesmo pesquisador que o estudou, inspirou-se muito em sonoridades de rituais indígenas que ele ouvia através dos fonogramas gravados por Roquette-Pinto durante sua expedição com Marechal Rondon, visto que ele teve acesso ao material. Enfim, a questão da “tradução” pelo erudito é muito bem assinalada por Simone Rossinetti Ruffinoni, que no prefácio da atual reedição de Macunaíma (2016 [1928]) identifica nos parágrafos finais desta obra marioandradina uma alegoria do intelectual “tradutor”, um trecho original que aqui trazemos: “O papagaio veio pousar na cabeça do homem e os dois se acompanharam (...) Então o pássaro principiou falando numa fala mansa, muito nova, muito! (...). E só o papagaio (...) preservava do esquecimento os casos e a fala desaparecida. Só o papagaio conservava no silêncio as frases e feitos do herói. Tudo ele contou pro homem e depois abriu asa rumo de Lisboa. E o homem sou eu, minha gente, e eu fiquei pra vos contar a história. Por isso vim aqui. Me acocorei em riba destas folhas, catei meus carrapatos, ponteei na violinha e em toque rasgado botei a boca no mundo cantando na fala impura as frases e os casos de Macunaíma, herói de nossa gente. Tem mais não” (ANDRADE, 2016 [1928]: 197).

crescente tendência literária de adesão ao romance de estilo regionalista que desabrocha em finais da década de 1920 – embora tais ensaístas sejam uma geração de intelectuais acadêmicos efetivamente da década seguinte. Esta vertente deu corpo a trabalhos de síntese sobre formação da sociedade nacional a partir de sua contingência histórico-política, econômica (regionalismo presente neste quesito), cultural e psicológica, distanciando-se, assim, dos determinismos biológicos raciais e geográficos muito impressos nas gerações intelectuais de outrora (MARTINS, 1987: 76).

É frente a este cenário intelectual que o sociólogo Luciano Martins é enfático ao concluir que a década de 1920 constitui no Brasil uma *intelligentsia* que

num contexto de renovação e aspiração a reformas econômicas, sociais e políticas (...) revoluciona os cânones estéticos, contesta a cultura dominante, busca suas raízes, valoriza o que é brasileiro, desespera-se pelo "atraso" cultural do país, interroga-se sobre as estruturas da sociedade, procura sua identidade social e tenta estabelecer uma ponte entre a modernidade e a modernização do país. Ela clama por reformas sociais que não sabe definir muito claramente, mas o que a atrai mais é a construção de uma nação moderna (1987: 85).

É por essa razão que o “desespero”, ou a crise de identidade do que pudesse significar de fato “ser autenticamente brasileiro”, culmina numa manifestação intelectual tão incisiva, criativa em várias frentes, como das décadas de 1920 e 1930, que definiu alguns dos rumos da agenda intelectual no Brasil. Especialmente à vista desta postura intelectual e em diálogo com o Martins que o também sociólogo Roberto Barbato Júnior afirma que ao intelectual foi “reservado o papel de uma missão” (2004:91), o que nos convence menos de que o argumento – a nós mais coerente - de Daniel Pécaut (1990) de que esse papel na realidade foi uma autoatribuição. À exceção dessa consideração, Roberto Barbato Jr. continua versando que ao intelectual

caberia a ele esclarecer os caminhos a serem trilhados pelos homens rumo ao progresso social. Talvez nessa consideração repouse a questão nodal sobre a função dos intelectuais: o compromisso que, forçosamente, devem assumir objetivando interagir com a realidade social; Assim, o sentido de missão colocado ao intelectual moderno é um imperativo de sua condição. Imperativo que se desenha nos meandros da sociedade, estando, por isso, sujeito a várias oscilações. Um exemplo típico dessa situação é encontrado nos países marcados pelo atraso histórico. A instabilidade da vida social acaba por determinar o papel dos intelectuais, atribuindo-lhes um papel decisivo no processo histórico (2004: 91).

Houve assim um grande fluxo de intelectuais preocupados com a questão nacional que criaram para si uma responsabilidade missionária aos seus papeis, e atitude

coletiva não fugiu aos folcloristas e antropólogos. Vimos até agora os principais eixos do discurso salvacionista: o grande apelo dessas correntes se deu em prol de uma definição para o problema nacional, deste modo buscando a valorização de uma identidade nacional abrangente; a renovação e a priorização no plano da produção cultural da nação, o que logo na década de 1930 viria com as renovações educacionais básicas; e a urgência pelo desenvolvimento do ensino superior universitário para que se produzisse conhecimento científico.

Os intelectuais, assim, fomentaram uma enorme cultura política naquela conjuntura nas décadas de 1920 a 1940, atribuindo-se a si mesmos um tipo de vocação para estarem à testa das responsabilidades da sociedade (VILHENA 1997: 50)

Vemos, portanto, que para folcloristas, antropólogos e demais pensadores, o grande *ethos* missionário do intelectual concebia que o futuro da nação estaria nas mãos deles próprios, “herdeiros” da responsabilidade pelo futuro projeto de formação intelectual e que possivelmente só seria atingido por meio da formação superior encaminhadora à atividade pública. Na mesma encruzilhada de assuntos que demais pesquisadores¹³ investiram suas reflexões acerca do processo enredado de objetivos para oficialização dos saberes ditos científicos/disciplinares e dos gestores da política no Brasil, entendemos e reiteramos o quanto este ideário de um *ethos* missionário foi também um vetor à institucionalização universitária, topo das prioridades objetivadas com toda uma reforma educacional em grande escala.

Lembremos que Luís Rodolfo Vilhena levanta também a ideia de *ethos* missionário nos folcloristas, *ethos* de grupo nutrido principalmente sob influência do discurso de Renato Almeida, presidente da Comissão Nacional do Folclore e coordenador das atividades institucionais do Folclore no fim da década de 1940. Vilhena diz que havia um incentivo de Almeida mais voltado à ação de grupo e menos no individualismo (1997: 207-210). O autor também aventa outra variação de *ethos* ocorrendo dentro do movimento folclórico, tal como o de uma postura fraternal e paternalista performada por parte de Almeida análoga à ideia de um *ethos* de dinâmica militar (1997: 212-213).

Entretanto, algumas ressalvas devem ser feitas: essa separação entre os autorizados pela voz da ciência e aqueles à margem da disciplina científica não

¹³ Sergio Miceli (1989) talvez seja um exemplo pontual autor que trabalhou este tema e que nem por isso adota esta chave interpretativa de ter havido um *ethos* missionário propiciado no seio da conjuntura intelectual brasileira da Primeira República. Em suma, Miceli pensa que tais intelectuais quiseram se prolongar no poder, bem como criar posições no governo para ocuparem.

aconteceu abruptamente. A própria década de 1930, na qual eclodiram as principais universidades do país, como a Universidade de São Paulo, a Escola Livre de Sociologia e Política, a Universidade do Distrito Federal (RJ), a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade do Paraná, *etc.*, são exemplos deste processo de sementeamento e cumprimento de um ideal de dever, bem como de uma necessidade de profissionalização e classificação do intelectual – fatos que se desdobraram entre um decurso histórico nem tão longo assim.

Tal processo, advindo desde o regime de estado monárquico e que depois passa a ser republicano (como veremos na seção sobre a formação médica de Loureiro), dosados, respectivamente, à medida que uma cúpula do poder e/ou do Estado também decidiram tomar a missão da reparação/construção da nação como um objetivo central para estabilização política e social do Brasil, só foi possível aliando este intento a uma classe intelectual dos homens “ilustrados” e “de ciência”, formados e diplomados: a nosso ver eram homens específicos, que dispunham de capital social, político e cultural que podia garantir a eles a possibilidade de alçar a este posto.

Dito deste modo é sabido que esse processo desde o começo não se deu em equilíbrio. Durante o andamento houve discordâncias políticas, religiosas, disputas identitárias, entre outros fatores que se entrecruzavam no jogo neste transcurso. Podemos tomar como exemplo o próprio caso paranaense destes processos que muitas vezes não chegaram a resoluções pacíficas: no princípio eram as confrontações entre intelectuais anticlericais e católicos, posteriormente os embates intelectuais migraram a outras matizes do problema debatido pelo intelectual, como os que recusavam a legenda simbólica nacionalista em favor da regionalista, cenário descrito pelo estudo do antropólogo e historiador Juliano Doberstein (2017).

Podemos afirmar que fato é que a inscrição nacionalista teve hegemonia pelo próprio fato de ser ideologia propagada diretamente pelo eixo de intelectuais e de estadistas da base do protagonismo político e econômico do século XX brasileiro: o eixo Rio-São Paulo. Reforçando, portanto, a tendência de legitimação científica do intelectual incorporado principalmente através da universidade ou da filiação a instituições cientificamente ativas, foi este o modelo de ação e estabelecimento que prevaleceu ganhando força. Conseguir endosso do Estado tornou-se objeto de disputa.

Folclore e antropologia, como vemos, têm muito a contar sobre esse processo que se desenrolou na primeira metade do século XX no Brasil de recrudescimento da figura do intelectual da nação. Foi uma figura que se erigiu com o discurso de urgência,

primeiramente civilizatória e de esforço de autodefinição, domínio e descoberta de si (aqui lembrando o acompanhamento do projeto republicano), em seguida reelaborando-se sob o signo da cultura e da ciência, sendo ambos efetivamente implementados na práxis e na política nos projetos universitários posteriores à década de 1930. Intelectual e institucionalmente, as convergências nos seus trânsitos discursivos, na concepção da atuação disciplinar e nas atividades institucionais iniciam num campo intelectual mais ou menos homogêneo que, ao longo de “gerações”¹⁴, foi se heterogeneizando em campos inconfundíveis. As duas grandes portas de entrada e saída desta zona mista são, respectivamente, a pauta da missão e da ciência oficial e autorizada.

O que acompanhou o eixo de preocupação dos intelectuais do movimento folclórico foi justamente este sentido de missão que se traduz pela noção de retórica da perda patrimonial proposta por José Reginaldo Gonçalves (1996). Os oficiais dessa área - e demais profissionais orientados por perspectivas culturalistas de colecionar,

¹⁴ Instigados pela discussão de Roberto Barbatto Jr. (2004: 83-89), citamos algumas delimitações na noção sociológica de “geração” para Karl Mannheim, tema originalmente discutido em 1952. Segundo o sociólogo húngaro, “a geração não é um grupo concreto no sentido de uma comunidade, isto é, um grupo que não pode existir sem os seus membros terem um conhecimento concreto uns dos outros (...). Assim, queremos dizer, por grupo concreto, a união de um número de indivíduos através de laços naturalmente desenvolvidos ou conscientemente desejados. Embora os membros de uma geração estejam indubitavelmente vinculados de certos modos, esses vínculos não resultam em um grupo concreto (...). Uma resposta talvez possa ser encontrada se refletirmos sobre o caráter de um tipo diferente de categoria social, materialmente bastante distinta da geração, mas apresentando certa semelhança estrutural - a saber, a posição de classe (*Klassenlage*) de um indivíduo em sociedade (...). Em seu sentido mais amplo, a posição de classe pode ser definida como a “situação” (*Lagerung*) comum [de] certos indivíduos (...). Essa posição na sociedade não se assemelha à filiação a uma organização que pode ser encerrada por um ato de vontade consciente. Nem é ela de modo algum constringente do mesmo modo que a filiação a uma comunidade (*Gemeinschaft*) que implica em um grupo concreto afetar todos os aspectos da existência de um indivíduo (...). A similaridade de situação somente pode ser definida através da especificação da estrutura na qual, e através da qual, os grupos situados surgem na realidade histórico-social” (1982: 69-71). No caso de nossa pesquisa, a geração de intelectuais “indubitavelmente vinculados” é a das figuras notórias pela sua erudição que se preocupavam com o rumo do país, assim sendo, com a questão nacional. Da mesma forma, suas “situações” na estrutura de classes, sem contar casos de exceção, advinham de um mesmo estrato da sociedade: uma elite socioeconômica. No entanto, vale frisar que isto, de nenhuma forma, os condicionava necessariamente à unidade de grupo, que Mannheim chama por “unidades de geração”. Como Mannheim mesmo explica: “enquanto a mera ‘situação’ comum em uma geração é de uma significação apenas potencial, uma geração enquanto uma realidade é constituída quando contemporâneos similarmente ‘situados’ participam de um destino comum e das idéias e conceitos de algum modo vinculados ao seu desdobramento. Dentro dessa comunidade de pessoas com um destino comum podem então surgir unidades de geração particulares. Elas se caracterizam pelo fato de que não envolvem apenas a livre participação de vários indivíduos em um padrão de acontecimentos partilhado igualmente por todos (embora interpretado diferentemente por indivíduos diferentes), mas também uma identidade de reações, uma certa afinidade no modo pelo qual todos se relacionam com suas experiências comuns e são formados por elas. Assim, dentro de qualquer geração podem existir várias unidades de geração diferenciadas e antagônicas. Juntas, elas constituem uma geração ‘real’ precisamente por estarem orientadas umas em relação às outras, mesmo se apenas no sentido de se combaterem entre elas” (1982: 89). Vimos algumas dessa pluralidade de unidades geracionais no Brasil com perfis diferentes de intelectuais que pensavam a nação. A mesma coisa se diz de Folclore e Antropologia que, veremos, vincularam suas preocupações em um momento, depois rompendo à proporção que se acentuava a legitimidade científica universitária.

patrimonializar e musealizar bens culturais, a bem dizer, também muitos etnólogos/antropólogos - teriam a “missão” de registrarem e documentarem povos antes de supostamente “evanescerem” face a contextos enxergados à época como processos de assimilação, transfiguração, aculturação ou integração desses grupos à sociedade nacional abrangente¹⁵. Gonçalves bem define:

As práticas de preservação histórica nas modernas sociedades nacionais estão associadas a narrativas que se configuram como respostas a uma situação social e histórica na qual valores culturais são apresentados sob um risco iminente de desaparecimento. Os intelectuais que se dedicam a pensar esse tema assumem tal situação como um dado, e veem a perda do chamado “patrimônio cultural” como um processo histórico objetivo, desdobrando-se no tempo e no espaço. Em suas narrativas, a perda pressupõe uma situação original ou primordial como um processo contínuo de destruição daquela situação. Sua *missão* [grifo nosso] é, conseqüentemente, definida como a de proteger aqueles valores ameaçados e redimi-los em uma dimensão de permanência e transcendência. No entanto, o processo de perda e desintegração desse patrimônio é, de certo modo, propiciado pelas próprias narrativas partilhadas por esses intelectuais. Na medida em que, em nome da nação, de um grupo étnico ou de qualquer categoria coletiva, esses intelectuais, por meio de políticas de Estado, reapropriam-se de múltiplos e heterogêneos objetos e os recontextualizam sob os rótulos de patrimônio cultural, civilização, tradição, identidade e outros, eles produzem os valores que, supostamente, estão em processo de declínio e desaparecimento. A despeito de sua condição fragmentária, esses valores expressariam uma condição fragmentária, esses valores expressariam uma condição de totalidade, integridade e continuidade – atributos que caracterizam uma “autêntica” identidade nacional. Em outras palavras, a perda não é algo exterior, mas parte das próprias estratégias discursivas de apropriação de uma cultural nacional. É tão somente na medida e que existe um patrimônio cultural objetificado e apropriado em nome da nação, ou de qualquer outra categoria sócio-política, que se pode experimentar o medo de que ele possa ser perdido para sempre. A apropriação de uma cultura traz, assim, como consequência, ao mesmo tempo que pressupõe, a possibilidade mesma de sua perda. Nas narrativas de preservação histórica, a imagem da perda é usada como uma estratégia discursiva por meio da qual a cultura nacional é apresentada como uma realidade objetiva, ainda que em processo de desaparecimento (1996: 89-90).

Portanto, a noção de perda por trás da patrimonialização confere ao próprio

¹⁵ No objetivo de trazer um rastreamento conciso desses conceitos utilizados na etnologia brasileira, Renato Athias (2007: 79-80) versa que “o conceito de [aculturação] foi amplamente utilizado no Brasil da maneira como foi concebido pelos inspiradores do ‘*Memorandum for the Study of Cultural Contact*’ elaborado por Redfield, Linton e Herskovits (1936), que teve como berço a Antropologia cultural norte-americana. O conceito de transfiguração étnica foi elaborado por Darcy Ribeiro a partir da crítica ao conceito de aculturação movida pela Antropologia desenvolvida na América Latina (...) [;] a etnologia brasileira desenvolvida a partir dos anos trinta pôde ser considerada como fazendo parte de uma fase ‘integracionista’, onde os estudos enfatizavam que índios deveriam, de uma maneira ou de outra, integrar-se à sociedade nacional. A confusão na utilização do conceito de integração engendrou uma polêmica que não foi resolvida senão em 1960, quando pela primeira vez, é definido o que se entendia por integração. É importante insistir no fato de que durante este período a ideia de integração, e mesmo a de aculturação, com todos os esforços de compreensão, era interpretado como assimilação, como bem assinala Eduardo Galvão: ‘Devemos esquecer um pouco a aculturação e pensar mais em termos de assimilação’ (...)”.

“intelectual da nação” que aciona tal discurso estratégico o seu poder de “salva(guarda)r” o objeto “cultural” em questão. Portanto, uma autoatribuição missionária.

O caso de estudo de Gonçalves acima citado é um exemplo evidente de um discurso missionário que advém do Estado e é passado aos intelectuais que funcionam sob sua razão, no caso, a tônica da Secretaria de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN, que também chamou-se DPHAN e, por último, como é hoje, Iphan). Neste momento a entidade era coordenada por Rodrigo Melo Franco de Andrade na sua tarefa de modernização das estruturas “político-administrativas e culturais” que nasce junto ao Estado Novo de Getúlio Vargas e sua concepção autoritária, tão quanto nacionalista, de construir “um novo Brasil, um novo homem brasileiro, concebidos em termos de uma ideologia nacionalista” (1996: 40). Chama a atenção que a instituição de tal programa ideológico de Estado se funda correlatamente aos momentos de prestígio do Departamento de Cultura de São Paulo. Ainda segundo diz o antropólogo José Reginaldo Gonçalves (1996: 43), o próprio Rodrigo Melo Franco reconheceu que ele e a elite intelectual à qual fizeram parte eram responsáveis pela “missão de dar continuidade à ‘obra de civilização’ [que vinha] sendo desenvolvida no Brasil desde os tempos coloniais” (...) [,] obra pensada como uma ‘tradição’ que assegura a continuidade da nação (...)”. E por isso o tombamento de símbolos (geralmente branco e católicos, pois eram em suma estes os dignos de patrimonialização por Rodrigo Melo Franco) que dão origem à ficção da identidade nacional ao longo da história do Brasil.

Já a noção de “missão” em Luiz Rodolfo Vilhena (1997) abre ainda mais uma definição para tal. Sua leitura, ciente daquelas dos sociólogos Daniel Pécaut (1990) e Luciano Martins (1987) antes citadas que em alguma maneira chegam a um ponto comum na afirmação de que os intelectuais galgavam os ideários políticos da nação sob diferentes modos de agir e de pensar em diferentes condicionantes históricos, afirma que os folcloristas valeram-se da atitude coletiva missionária em diferentes contextos. Este *ethos* variou em momentos distintos da institucionalização do folclore.

Missão, nesse caso, atingiu distintos patamares semânticos que estão expressos na tese de Vilhena. Numa primeira linha conceitual, no mesmo sentido de uma missão patrimonial de discurso salvacionista e acionada frente a uma “situação de resgate”, como se esses intelectuais folcloristas fossem guardiões da cultura popular e nacional, como acabamos de ver com Gonçalves (1996).

Ao terem tais intelectuais encarnados em si um propósito missionário

legitimador da típica atividade do intelectual “pensador da nação”, um missionarismo de um viés quase religioso dentro do ideal das “missões humanitárias” - neste caso sendo o próprio país entendido como um grande necessitado daquela atividade intelectual análoga em sentido a esta de caráter filantrópico – missão para Vilhena tem um caráter também ideológico. Tal responsabilidade autoatribuída foi amplamente compartilhada pela classe intelectual na Primeira República, uma responsabilização que também pressupunha visibilidade, vanguarda e ocupação de altos cargos no poder público em nome de sua “zeladoria” e/ou “progresso”, pois só assim conseguiam ter uma agenda efetiva.

Em uma última problematização do sentido de missão que pode ser trazido a debate, há a semântica missionarista entre folcloristas que emerge no processo de institucionalização das disciplinas acadêmicas, momento de refundação universitário no Brasil do primeiro terço do XX, quando se acionou um discurso teleológico de missão empreendida pelos intelectuais tidos como folcloristas de outrora, isto é, missão enquanto uma continuidade de um legado intelectual. É exemplo a tríade intelectual Sílvio Romero, Amadeu Amaral e Mário de Andrade concebida enquanto uma história institucional oficial pelo movimento folclórico após 1950 quando na situação de sua disputa pela inserção e legitimação universitárias, como ainda veremos ainda nesta seção.

O próprio Vilhena sumariza os efeitos dos usos da palavra “projeto” e “missão” pelos folcloristas, vistas da situação de contrapelo do folclore às ciências sociais e o seu acionamento de um discurso de pertencimento a uma história oficial legitimador no contexto da gênese dos saberes universitários. Ele diz:

Conforme procurei indicar em minha introdução, ao evocar o conceito de “projeto”, proposto por Gilberto Velho, encontramos uma busca tanto de “eficácia política”, quanto de “eficácia simbólica”. Seguindo as indicações de Miceli, poderíamos ver na idéia de “missão”, mesmo ao encontrá-la na emergente ciência social acadêmica que polemizou com os folcloristas, um resíduo que tende a desaparecer na medida em que avança a institucionalização. Inteiramente profissionalizado, o cientista social teria então definido sua identidade social e agiria a partir de critérios específicos do seu campo de atuação. Mas, se a “missão” de nossa *intelligentsia* [movimento folclórico] procura definir o sentido dos seus primeiros projetos (...), expressa também a percepção de que “projetos sociais” têm sempre uma “dimensão política” (Velho, 1981: 33). Dessa forma, a vida social não se desenvolve de uma forma automática, mas inclui sempre uma dimensão de negociação (1997: 69-70).

Portanto, “missão” adquire um caráter polissêmico nas interfaces com o

folclore. É claro que o caráter mais repisado pelos folcloristas neste sentido de missão era o intelectual da construção da nação, comum a boa parte da classe intelectual antes do período da gênese universitária no Brasil. A nuance salvacionista também!, relacionando o folclore a um ímpeto altruísta: noção mais convencional de ser entendida no contexto de “deveres” de intelectuais que ansiavam intervir em prol de mudanças e, pressupõem-se, engajados com a causa social. Aliás, está lá exemplificado em Luiz Rodolfo Vilhena (1997: 209) o registro do discurso de Renato Almeida em 1950 na qual esta liderança reafirma uma necessidade quase imperativa que os folcloristas deviam ter para uma “serventia” à nação, nesses mesmos termos. Este foi um mote discursivo que culminaria no ápice da institucionalização do Folclore, isto é, com a conquista oficializada pelo Presidente Juscelino Kubitschek: a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (que passaria por outros nomes institucionais antes de finalmente ser absorvido pelo IPHAN muito tempo depois). Apelo que Renato Almeida constrói em torno de uma memorialística de um sacrifício triunfal:

as dificuldades que enfrentei, as dúvidas e as ansiedades, tudo foi recompensado, com juro alto, pela sua amizade e a dos demais companheiros, com os quais marchamos de braço dado, confiantes e seguros de que estávamos servindo, com devoção, entusiasmo e amor, ao folclore brasileiro. (Renato Almeida/Circ., 20/12/57-, Correspondência expedida *apud* VILHENA, 1997: 209).

Em trabalho anterior (ANDERSON, 2015: 85), refletimos sobre esta adoção do discurso missionário por alguns intelectuais que circularam pelo folclore. Essa adoção era ainda análoga ao de um missionarismo religioso, como no caso de Roger Bastide e sua proposta apresentada no I Congresso Brasileiro de Folclore [1951], versada à luz do projeto de confecção de um “mapa folclórico”¹⁶ que a Comissão Nacional do Folclore alimentava no momento, na qual o sociólogo francês concorda e, não obstante, defende que

as equipes de trabalho não deveriam se desempenhar apenas de uma “*missão científica*”, mas também de uma missão prática e, para esse fim, seriam incorporados à equipe um médico-higienista e um engenheiro-agrônomo, curiosos de folclore. O médico-higienista e o engenheiro-agrônomo, durante o curso da pesquisa, dariam conselhos práticos, levariam remédios às zonas desvalidas, lutariam contra superstições perigosas, etc. Na povoação ou vila escolhida como centro da região de estudos, os jovens folcloristas poderiam,

¹⁶ Ideia que não foi uma novidade tendo em vista a “Enciclopédia Folclórica”, projeto que Gustavo Capanema, ministro da Educação de Vargas, já havia encomendado a Mário de Andrade, mas que não chegou a se concretizar, como conta Luciano Martins (1987: 84)

à noite, dar pequenos espetáculos teatrais, saraus musicais ou de canto, ou mesmo sessões de cinema se possível, que serviriam para desenvolver o gosto pela cultura e estimular os espíritos. Isto valeria principalmente para zonas sertanejas, é natural, ou para zonas isoladas (...). Por fim, se a equipe de folclore desempenhar também uma *missão* higiênica e agrícola, só poderá ser vista com bons olhos pelos governos locais, que não deixarão de a auxiliar financeiramente. Ainda mais se os governos encarregarem se os geógrafos e os sociólogos, por exemplo, de monografias geográficas e sociológicas da região estudada. Pensamos, pois, que equipes que se destinem a aproximar umas das outras, tanto as classes sociais, quanto as regiões geográficas; *que tenha, por objetivo estender, para todos os lados, os benefícios da civilização brasileira*, serão forçosamente auxiliadas financeiramente [grifos nossos]. Fonte: Ibecc/Cbfl/Prop.nº7. Acervo: CEB.

No discurso de Bastide há um prenúncio da ideia geral de disputa e de legitimidade científicas e institucionais que tecemos análise nesta dissertação, e não é de surpreender que o mesmo anseio salvacionista também aconteceu dentro da antropologia. Segundo aponta o antropólogo Luiz Henrique Passador (2002: 43-52) no seu estudo sobre a trajetória de Herbert Baldus, o autor indica que no ano de 1921 Baldus visitara o Brasil e outros países da América do Sul por seu interesse, ainda romântico nesta altura, em etnologia, disciplina de forte tradição acadêmica alemã, além de, anos mais tarde, ter acompanhado uma expedição de desbravamento que resultou num documentário cinematográfico.

Impressiona a postura de Baldus nessa década ao já criticar as pacificações do Estado via Serviço de Proteção ao Índio e as catequeses e aldeamentos jesuíticos. Após sua primeira vinda, Baldus retorna à Alemanha, se forma em etnologia e retorna ao Brasil em fins da década de 1920 filiando-se institucionalmente à Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP) e ao Museu Paulista. Passador (2002: 91-93) expõe que em 1939 há uma reivindicação textual direta deste etnólogo, já incorporando os trajes de um “porta-voz” da etnologia, de que a cátedra da etnologia da ELSP fosse uma maneira de formar o interesse de pesquisadores em trabalhos sobre e com populações indígenas, bem como chamar a atenção à necessidade de exigir-se “consultoria” de um etnólogo enquanto um instrumento de mediação do Estado em sua tratativa dos processos de assimilação levados a cabo pelo SPI e por congregações missionárias religiosas, recorrentemente criticados pela aproximação violenta àquelas populações. Vemos nesta configuração analisada por Passador o início de um movimento pela transferência dessa tarefa de salvaguarda da cultura ao intelectual autorizado para aquele fim, um movimento que na sequência teve continuidade pela atuação distinta de Darcy Ribeiro em fins da década de 1940. Baldus certamente acenou aos movimentos intelectuais de

reivindicação missionária dentro dos locais de produção de ciência no Brasil. Por ser alemão, é claro que tinha relação diferente com o sentimento de construção da nação que viemos discutindo ser um dos grandes eixos da intelectual missionário no Brasil, porém, ele sempre endossou o nexos de que o intelectual detinha a responsabilidade (que muitas das vezes foi autoimposta) missionária e as maiores credenciais para poder salvar a cultura e todos os temas que entrariam nos pretextos de disputa pela legitimidade dentro do discurso da ciência acadêmica. Temas que mobilizavam justamente o roteiro da construção da nação antes visto.

Sem pretendermos esgotar aqui as demais possibilidades semânticas para “missão”, como no sentido recorrido inúmeras vezes e em diversos contextos por membros de alto escalão do movimento folclórico conforme Luís Rodolfo Vilhena (1997) se baseia em sua tese, o ideário político de missão também era acionado para justificar para e pelos folcloristas a assunção de uma responsabilidade de avançarem com um projeto que já vinha sendo desempenhado desde tempos pregressos por outros expoentes intelectuais remetidos ao saber folclórico, tecendo um elo de gerações e agendas.

Daí os objetivos dessa *intelligentsia*, organizados sob forma de movimento após 1940 com a atuação da comissão nacional e das estaduais (e a seguir CDFB, dentro das quais Loureiro Fernandes colaborou) em inscrever uma “história institucional” do folclore que, vale lembrar, ainda vindicava um *locus* institucional no recém-criado meio universitário. Objetivava com isso estabelecer linhagens de intelectuais que os preconizaram nesta grande missão para, assim, fazer tributos aos “cânones”, como todo saber que se propõe disciplinar se preocupa ao eleger clássicos, dispondo da linhagem “mítica de origem” do folclore.

Assim o fio condutor dos projetos nacionais do Brasil, um país que aos poucos queria o domínio de si (tanto no sentido de conhecimento quanto politicamente), autocrítico e independente de influências de fora, mobilizava seus intelectuais em certos sentidos no tocante aos seus objetos e problemas de análise.

À parte esta ressalva sobre o valor político e simbólico do ideário de nação, são necessárias algumas precauções ao falarmos de folcloristas. Conforme sugere a tese de doutorado em antropologia de Ana Teles da Silva (2015), uma perspectiva interessante para tratarmos dos intelectuais envolvidos com o movimento folclórico é a de definirmos tais atores que passaram pelo folclore não como “folcloristas” por si só, pois para Teles da Silva é interessante levar em consideração as outras formações: suas

filiações institucionais, seus interesses temáticos e formas de pesquisar e escrever; bem como assumirmos a pluralidade desta identidade legítima eles negociavam adquirir em relação ao restante da *intelligentsia* institucionalizada em atividade.

Foi uma negociação pelo reconhecimento de um estatuto científico que, como já sabemos, não vingou. Teles da Silva (2015: 41) diz que a “denominação folclorista substancializaria algo que compreender, qual seja, a imagem que tinham de si próprios e (...) as estratégias utilizadas nesta representação de si”¹⁷.

Por isso a importância de não perdermos de vista tais estratégias, visto que buscamos entender Loureiro Fernandes e sua circulação comedida nesta senda de estudos, tentando, a partir de sua trajetória formativa que culmina na especialização em antropologia na França, apreender os motivos de sua abertura e resguardo ao folclore. Partilhamos a sugestão de Teles da Silva de compreender os momentos em que autodenominar-se folclorista pôde ter sido uma ação afirmativa dentro de um campo científico institucional disputado.

Loureiro Fernandes, a título de conhecimento, nunca fez questão de definir-se como tal, embora contribuisse em grandiosa medida na agenda do folclore no estado paranaense – sobretudo no começo da década de 1950. Há uma série de acontecimentos decisivos em sua trajetória formativa e intelectual que o levaram a manter um distanciamento de se definir enquanto um intelectual do fazer folclorístico. Não o fez porque essa era uma questão advinda de seu viés de cientista, de método criterioso e da cautela absoluta para análise dos fatos. Para ele, o estudo folclórico bem empreendido, isento da perspectiva “apaixonada”, era o folclore coletado e analisado com as bases da etnografia, método por excelência da antropologia vista quase que como uma ciência dura. Mas havia também os eixos de sua interlocução com folclore que tocavam o fardo do missionarismo intelectual e ao qual ele também se sentia portador, como defendemos aqui. Eixo que conseguiu cativar em Loureiro Fernandes as duas interfaces, antropologia (compreendida nas ciências sociais) e folclore, às quais viriam a se desequilibrar durante sua atividade intelectual. Tais questões serão tratadas de forma pormenorizada no decorrer deste estudo.

¹⁷ Essa mesma preocupação em tese deveria ser aplicada aos antropólogos dos períodos anteriores à institucionalização universitária que analisamos, mas, como a longo prazo o Brasil passaria a formar cientistas sociais nas suas universidades e, portanto, antropólogos, pensamos que esse cuidado seja dispensável para entendermos a resistência acadêmica da antropologia já institucionalizada ocorrida com o folclore. O envolvimento de Loureiro com o folclore, aliás, data de depois da década de 1940, o que nos facilita tornarmos facultativa o rendimento da mesma cautela de análise aplicada à antropologia de antes disso.

Veremos, no entanto, que essa definição que o fez nutrir fortes criticismos ao folclore tem partida em sua formação secundarista escolar de base propedêutica, que, posteriormente, culmina com a escolha da carreira médica: uma esteira de eventos sucessivos advindos de sua juventude e sua primeira faculdade que o guiaram à identificação com a causa dos intelectuais locais e ao mesmo tempo pensadores da nação, bem como que com o saber da antropologia. É por tal linha de análise que no próximo capítulo estudaremos a sua a formação secundarista no *Gymnásio Paranaense*, passando em seguida à sua escolha pela medicina.

CAPÍTULO 2 – O GINÁSIO ENQUANTO VOCAÇÃO DO FUTURO CIENTISTA, A MEDICINA COMO CONSOLIDAÇÃO DO INTELECTUAL DA NAÇÃO.

*“Tinha eu 14 anos de idade
Quando meu pai me chamou
Perguntou se eu não queria
Estudar Filosofia
Medicina ou engenharia
Tinha eu que ser doutor*

*Mas a minha aspiração
Era ter um violão
Para me tornar sambista
Ele então me aconselhou
Sambista não tem valor
Nesta terra de doutor
E seu doutor
O meu pai tinha razão (...)”*

Paulinho da Viola, 1968

2.1 APRENDIZ DE CIENTISTA: A FORMAÇÃO SECUNDARISTA DE JOSÉ LOUREIRO FERNANDES NO GINÁSIO PARANAENSE.

José Loureiro Fernandes legou muitos documentos em seus arquivos pessoais que listam toda sua experiência, seu histórico formativo, textual (de todas as áreas que circulou), seus diplomas, as atividades públicas, entre outros dados. Ele mesmo arrolou grande parte deste repertório¹⁸. O historiador Phillipe Artières discorre sobre tal esforço que é também autobiográfico, porque em parte da produção de uma escrita de si

¹⁸ Fonte: Acervo CEB, CEBDOC3874-3878. O documento segue a mesma lógica de um *curriculum vitae*. Phillipe Artières (1998: 13-14) problematiza esse tipo de produção documental que não deixa de ser também, no caso de Loureiro Fernandes, a evidência um desejo em vida de construir uma linha de inteligibilidade sobre si: “o indivíduo [entre aspas] bem ajustado deve classificar os seus papéis; deve, a qualquer momento, estar apto a apresentar o inventário deles: seu *curriculum vitae*. O que é um *curriculum* senão o inventário dos nossos arquivos domésticos? A data de nascimento remete à certidão de nascimento, o estado civil ao registro civil, a nacionalidade ao passaporte, endereço e telefone a um contrato de locação e a uma conta de telefone, nível de instrução ao conjunto dos diplomas, experiência profissional aos contracheques. Um *curriculum* é uma autobiografia resumida, um sumário: só traz o essencial. Num *curriculum* a lacuna é banida, é sinônimo de um vazio, de um período sem escrita. Devemos portanto manter os nossos arquivos com cuidado; não apenas não perder os nossos papéis, mas também provar que eles estão bem classificados. (...) [É] o conjunto da vida diária que devemos arquivar: as cartas que recebemos, que enviamos, os contratos que assinamos, os documentos que comprovam um acontecimento pessoal. Tudo passa pelo escrito: a utilização do tempo passado e do tempo que ainda está por vir, o domicílio, o parentesco, a descendência. É preciso portanto classificar esses papéis, organizá-los

sempre arquivamos as nossas vidas em função de um futuro leitor autorizado ou não (...). Prática íntima, o arquivamento do eu muitas vezes tem uma função pública. Pois arquivar a própria vida é definitivamente uma maneira de publicar a própria vida, é escrever o livro da própria vida que sobreviverá ao tempo e à morte (1998: 32).

Assim, não deixando de considerar que este acervo sobre Loureiro Fernandes alocado no CEB, bem como seu currículo em específico são parte de uma vontade de se fazer conhecer e entender premeditada pelo próprio, segundo seu currículo pessoal, Loureiro fez os estudos primários no Colégio Renascença, um colégio curitibano do qual não tivemos maiores informações sobre a posterioridade da instituição. Em compensação, consta que seus estudos secundários foram feitos no Ginásio Paranaense, antigo nome do Colégio Estadual do Paraná, ainda hoje sediado em Curitiba.

Sobre isto, temos que destacar algumas diferenciações dos currículos escolares no período de sua educação básica (início do século XX) para chegarmos à reflexão que defendemos ser determinante para delinear como ele se tornou um homem da ciência: de que forma o curso ginásial de Loureiro Fernandes pode ter sobrepesado para explicar algumas de suas ações posteriores, e de como esta formação deixava posto este local social reservado de modo praticamente predisposto a pessoas de uma origem avantajada específica.

Na dissertação de Mariana Rocha Zacharias (2013), a autora desdobra o ensino secundário público paranaense desde a viragem do século XIX para o XX, num Paraná recentemente emancipado de São Paulo e em conformidade com a nova transição do país ao regime republicano. Sua pesquisa aponta que a questão da escolaridade foi se tornando uma das pautas principais dos governos da Primeira República, visto que no Brasil o acesso ao ensino era ainda restrito às elites, que educavam seus pares a partir do ensino privado. Curitiba possuía uma instituição precursora ao Ginásio Paranaense (instituído em 1892): o Liceu, que funcionava desde 1846 e que, embora público, funcionava de maneira irregular e inconstante (com cátedras avulsas em cidades diferentes do Paraná). A denominação por “liceu” se estendeu até 1876, quando se tornou Instituto Paranaense, que, por sua vez, só teve essa nomenclatura válida até 1891, quando se tornou então “ginásio”.

(...). Mas essa exigência do arquivamento de si não tem somente uma função ocasional. O indivíduo deve manter seus arquivos pessoais para ver sua identidade reconhecida.” (1998: 13-14).

Prevalecia, portanto, um formato de ensino secundário público voltado para pessoas da elite, ainda que estes detivessem capital suficiente para pagar pelo ensino privado. Mesmo público, o fato é que só este perfil advindo de uma elite é que dava continuidade ao ensino secundário, pois quem não tinha origem familiar rica provavelmente trabalhava desde cedo e tinha de abandonar essa carreira da formação escolar mais estendida que encaminhava às grandes profissões liberais em longo prazo - e, por consequência, facilitava a alçada aos postos intelectuais. Assim, a despeito da grandiosa quantidade de cidadãos iletrados e pobres, o Paraná em uma situação semelhante a todo o país pós-monárquico continuava a perpetrar um modelo político e educacional pouco inclusivo, privilégio de poucos cidadãos¹⁹.

José Loureiro Fernandes não foi exceção a esta regra, pois era de família de elite e seguiu seu ensino neste ginásio curitibano.

De início, há que se diferenciar dois tipos de cursos secundários que eram disponíveis à época. Nas três primeiras décadas do século XX, após o ensino primário, os alunos tinham a opção de fazer um curso secundário que se bifurcava.

Um era a escola normal, um curso voltado basicamente à formação de futuros instrutores do ensino primário. Este curso, conhecido como normalista, tinha um perfil social específico, a saber, voltado a pessoas de camadas mais populares e, na grande maioria dos cursos normais, havia a predominância de mulheres (ZACHARIAS, 2013). O outro era o curso ginásial que, diferentemente, foi composto quase totalmente por homens membros de família da elite, explicitando as implicações de gênero que circundavam a formação escolar e profissional à época.

No estudo de Zacharias detido ao Paraná, a autora ainda detectou uma excepcionalidade do ensino secundário do estado, a demonstrar que ambos os modelos secundaristas, ginásial e normal, acabaram ficando estabelecidos na mesma sede, no Ginásio Paranaense, isto até 1922 quando o problema foi resolvido. Tal situação de cursos conjugados numa mesma unidade era imprópria, visto que deveriam ser separados, com currículos diferentes, obedecendo à separação de gêneros (inclusive entre meninos e meninas optantes pela modalidade de curso normal, por exemplo).

¹⁹ Lembrando que o Ginásio, apesar de público e gratuito, cobrava algumas poucas taxas, mesmo que ínfimas, durante alguns processos (ZACHARIAS, 2013). Exemplos como: o exame pré-gymnasial, que preparava os jovens que não tinham muitos conhecimentos para o exame de acesso ao Ginásio Paranaense; bem como o de madureza, que permitia um estudante concluir o ensino secundário em três anos se se comprovasse conhecimento suficiente, ao invés de percorrer via normal do curso secundário ginásial que em alguns regimentos da legislação educacional brasileira chegou a atingir sete anos de duração.

A outra modalidade do curso secundário foi o ginásio. Uma especificidade sobre esta opção secundarista foi o fato de ele ter sido uma alternativa do ensino secundário que, na prática, encaminhava seus estudantes ao ensino superior, focando principalmente às faculdades de medicina, direito, engenharia, bem como à escola militar, pois tinha um “caráter propedêutico, estando intimamente articulado com o curso superior” (DALLABRIDA, 2001: 221-223). Em quase sua totalidade, era um curso composto por homens.

O historiador Norberto Dallabrida expõe os dados quantitativos do curso superior que os egressos formados do Ginásio Catarinense cursavam, numa amostra que considerou o período de 1910-1930 (as cifras serão arredondadas): 36% ao direito, 26% à medicina, 16% à engenharia e 14% à escola militar. Ou seja, 92% do montante. O restante se distribuía entre agronomia, farmácia, filosofia/ teologia, agrimensura e belas-artes (2001: 245).

Fernando de Azevedo sintetiza bem esse encaminhamento ginásial. O sociólogo uspiano enfatiza a incumbência que a modalidade ginásial do ensino secundário tinha para exportar seus estudantes a itinerários específicos, estes dotados de prestígio e reservada autoridade:

O ginásio, preparando para as escolas superiores, e estas, formando bacharéis e doutores, tinham por *missão* não manter o indivíduo nas ocupações habituais de seu meio, mas de o elevar em dignidade social, dar-lhe um título e abrir-lhe, com a inclusão em uma das profissões intelectuais, o acesso ao jornalismo e às letras, aos cargos administrativos e às atividades políticas (...). A importância dessas escolas como canais de circulação social vertical torna-se evidente pela percentagem cada vez maior de rapazes que afluíam para elas, desde a sua fundação e dos quais parte se consagrava exclusivamente às suas carreiras, e parte se elevava das suas profissões ao magistério secundário e superior, à política, e à alta administração do país que recrutavam os seus melhores elementos nos quadros das profissões liberais [grifo nosso] (2010: 620-621).

Ao se analisar o currículo escolar dos estudantes do Ginásio Paranaense, vê-se que havia base para estas áreas, sendo que a intenção do Ginásio Paranaense era, segundo o Estado, “ministrar à mocidade paranaense os elementos fundamentais da ciência geral e habilitar-a para a matrícula nos estabelecimentos de ensino superior da República”, conforme aponta o Regulamento de Ensino do Paraná de 1891 (ZACHARIAS, 2013: 29-31)²⁰.

²⁰ A lista de disciplinas é, segundo o Regulamento de Ensino do Paraná de 1891 acessado por Mariana Zacharias (2013: 31): Português, Latim, Grego, Francês, Inglês, Alemão, Matemática, Astronomia,

Em 1915, quando baixado o Decreto nº 710 instituindo o novo “Código de Ensino do Estado do Paraná”, criou-se no Ginásio Paranaense uma superintendência composta de: gabinete, secretaria, Diretoria, Diretoria do Ginásio e da Escola Normal e Biblioteca Pública. O código manifestava intenção de “ministrar aos estudantes sólidos instrução fundamental, habilitando-os a prestar, em qualquer escola superior, rigoroso exame vestibular” (STRAUBE, 1993: 61). Nesta reforma, a qual Loureiro Fernandes vivenciou em seu trajeto escolar, o curso secundário passava de seis para cinco anos de duração. Segundo tal código, as disciplinas de Loureiro foram:

1º ano – Português, Francês, Latim, Geografia Geral, Aritmética; 2º ano – Português, Francês, Latim, Aritmética, Corografia do Brasil, Noções de Cosmografia; 3º ano – Português, Francês, Inglês ou Alemão, Latim, Álgebra, Geometria Plana; 4º ano – Inglês ou Alemão, História Universal, Geometria no Espaço e Trigonometria Retilínea, Física e Química; 5º ano – Inglês ou Alemão, Física e Química, História do Brasil e História Natural (STRAUBE: 61).

Note-se que de todas as línguas estrangeiras, a mais estudada durante os anos de ginásio era o francês, pela língua “ser considerada o modelo europeu estético mais refinado a ser usado pelas elites brasileiras” (DALLABRIDA, 2001: 95). Esta escolha se devia também, de acordo com Jeffrey Needell (1993), à parametrização de “civilidade” da elite brasileira carioca com a alta cultura francesa. De acordo com Dallabrida, a carga de ensino da língua francesa só diminuiu ao longo da década de 1920 (2001:95).

A partir da análise deste currículo de disciplinas colegiais, Loureiro Fernandes provavelmente teve uma boa base da língua francesa já no seu percurso ginásial e, além disso, também teve História Natural, disciplina que muito tem a ver com seus interesses em antropologia física e arqueologia, conhecimentos a serem contemplados durante sua maturidade acadêmica nos anos posteriores ao Círculo de Estudos Bandeirantes, de 1929 em diante, já depois de ter se tornado médico.

Mais um ponto relevante em que o “Código de Ensino do Paraná” de 1915 teve efeito no Ginásio Paranaense foi descrito pelo historiador Ernani Costa Straube, quando este autor relata que tal código possuía um item que tratava do Ensino Superior no

Física, Química, História Natural, Biologia, *Sociologia, Moral, Noções de Economia Política e Direito Pátrio*, Geografia, História Universal, História do Brasil, Literatura Nacional, Desenho, Ginástica – “sob o ponto de vista higiênico” (STRAUBE, 1993: 45), Evoluções Militares e Esgrima, Música. A disciplina de Sociologia, Moral, Noções de Economia Política e Direito Pátrio (entre asteriscos) foi a única que diferiu do modelo do Ginásio Nacional, consta a autora, cujo título só tinha Sociologia e Moral.

Paraná, obrigatoriedade especificamente direcionada à então trôpega Universidade do Paraná. Tal regimento determinava que os cursos de “Direito, Medicina e Cirurgia, Engenharia e outros” da UPR deviam “admitir em exame vestibular os estudantes que tivessem o curso do Ginásio Paranaense” (STRAUBE, 1993: 62), o que nos mostra uma viabilidade que o governo do estado paranaense abria aos estudantes dessa instituição de elite que iria a formar o futuro corpo discente das principais disciplinas acadêmicas daquela época. Fato importante a se notar é o de que o Ginásio Paranaense, por ser o colégio paranaense equiparado ao D. Pedro II do Rio de Janeiro, também aplicava os exames de conclusão secundária de outras instituições ginásiais curitibanas, como as instituições escolares diocesanas²¹. O que também nos ajuda a ter clareza de dois aspectos: o quão mais multifacetado era o cenário secundarista em Curitiba para além do Ginásio Paranaense; igualmente o fato do Ginásio ter sido uma instituição central para o alunado secundarista de toda Curitiba.

Um fato a se considerar: o que nos permite comparar os ginásios de estados diferentes é o fato de que houve vários decretos federais e reformas propostas pela União que buscavam “equiparações” entre os ginásios do país, mostrando assim a existência de uma preocupação com uma comensurabilidade entre os conteúdos de ensino ministrados nos diferentes estados – por isso nosso uso de autores que lidam com ginásios de estados diferentes, Dallabrida (2001) e Zacharias (2013) e Straube (1993).

A instituição tomada como modelo a ser seguido era o Ginásio Nacional (hoje Colégio Dom Pedro II) do Rio de Janeiro, então capital do país. Pode-se dizer que, curricularmente, a equiparação até teve sua eficácia, pois as disciplinas tornaram-se bastante parecidas entre os “gymnásios” do país (principalmente após 1892 no Paraná). Mas em questões infraestruturais dos ginásios, a proposta de equiparação era bastante inoperante, pois os recursos financeiros de cada estado brasileiro variavam demais. Essa

²¹ Em sua pesquisa, Sergio Miceli (1985) aponta como as instituições eclesiais refletiram um arquétipo corporativista na composição do cenário social e político do Brasil entre 1890 e 1930, indicando assim como a Igreja Católica influenciou de modo decisivo dentro um campo de forças diversas. O campo educacional foi um deles. Atendo-nos a Curitiba, é curioso notar que muitos intelectuais do campo político e intelectual que se iniciou na *intelligentsia* católica do Círculo de Estudos Bandeirantes se formou em seminário, colégios diocesanos e franciscanos, como Antônio Rodrigues de Paula, Bento Munhoz da Rocha Neto, Rosário Farani Mansur Guérios, Jose Farani Mansur Guérios, Valdemiro Augusto Teixeira de Freitas (FERRARINI, 2011). De lá, o único que se tem nota de ter cursado o Ginásio Paranaense da mesma forma que Loureiro Fernandes foi Liguari Espírito Santo, só que em seu caso ele cursou a modalidade normalista (FERRANI, 2011). Isso também levanta uma dúvida – erigida por Paulo Guérios, orientador de nossa pesquisa - que não teremos chances, nem documentos suficientes, para responder na presente dissertação: por que Loureiro Fernandes, também oriundo de um familiar católico como quase todos estes, não seguiu a tendência de ser matriculado numa instituição secundarista católica?

padronização só foi posta em prática com algum sucesso após a década de 1930 (a partir dali surtiriam os efeitos das ações do movimento Escola Nova).

Outra das características que se mantiveram bastante difundidas entre os ginásios do país foram os “exames parcelados”, uma série de provas que avaliavam os estudantes aptos a ingressar no curso superior.

Tal como é possível aferir sobre o Paraná, o historiador Norberto Dallabrida (2001:221) também constatou na escola secundária, em especial no curso ginásial do Ginásio Catarinense, o fato de ele ter sido um “luxo aristocrático, destinado aos futuros governantes da nação”.

Inclusive, conclusão semelhante tomou parte a pedagoga Mariana Zacharias, salvo que o interesse da autora no seu trabalho foi o de entender, passo a passo, o processo de construção do prédio definitivo para o Ginásio Paranaense, inaugurado em 1904 (prédio atual da Secretaria de Estado da Cultura do Paraná, em Curitiba), e que ela atribuiu à premência de se edificar “um espaço adequado que atendesse à demanda do ensino secundário público da capital, responsável pela formação de parte significativa de sua elite dirigente” (2013: 142). Neste percurso ela também correlaciona as modificações infraestruturais com as estratégias pedagógicas da educação no estado (e no país).

Dallabrida, que adota uma perspectiva de análise mais sociológica e histórica, verifica que o percurso “dos egressos do ginásio nos cursos superiores e principalmente as suas trajetórias profissionais, [realçam] a importância do ensino secundário na acumulação de capital cultural e social” (2001: 223)²². O autor também expôs uma ideia estrutural análoga à ideia de *habitus* ocorrendo na educação ginásial catarinense durante a Primeira República, que ele chega na sua análise dos percursos dos estudantes a partir das famílias às quais eles pertenciam. Ele afirma

A luz das informações da profissão e da posição social dos pais dos formados, pode-se constatar que a população escolar do Ginásio Catarinense era formada por filhos das elites e frações das classes médias. A grande maioria do alunado pertencia às camadas abastadas da sociedade catarinense como os comerciantes, pecuaristas, empresário, funcionários públicos de médio e alto escalão, profissionais liberais (2001: 238).

²² Os resultados deste empreendimento ele expõe no intervalo entre as páginas 223-243. Vale lembrar que o autor também remete seu uso do conceito de capital cultural e social a Pierre Bourdieu, numa nota de rodapé em que ele aponta que as noções apropriadas estão presentes no capítulo *O capital social – notas provisórias* presente na sua obra *Escritos da Educação* (2007 [1998]: 67).

Sem dúvidas, esta estrutura sócio-histórica do caso de famílias de elite catarinenses foi bastante condizente à estrutura sócio-histórica da família de elite paranaense da qual fez parte José Loureiro Fernandes: nos dois casos, foram semelhantes as maneiras de modulações aos sujeitos que o sistema de disposições destas estruturas sócio-históricas parecidas constituíram para que os sujeitos passassem a agir a partir destas heranças (de diversos estatutos) em busca dos interesses²³. O seu pai foi um comerciante que deu continuidade aos empreendimentos de seu avô materno, José Fernandes Loureiro (José “Nabo”) e não tiveram uma formação escolar (tampouco universitária) privilegiada como as que forneceria ao seu(s) filho(s)²⁴. Aliás, seus ascendentes enriqueceram sem nenhuma formação escolar formal. Mesmo assim, defendemos que esses pais viam que o futuro do(s) filho(s) dependeria desta, possuíam uma expectativa sobre crescimento e manutenção da distinção social e econômica da família que passava pela lapidação escolar.

O Brasil republicano do começo do século XX era outro, o estado do Paraná e Curitiba especificamente, em vertiginoso crescimento, também. Novos atores em novos posicionamentos sociais estavam emergindo. Os tais médicos, advogados, engenheiros e outros profissionais liberais ascendiam enquanto protagonistas sociais e políticos. No entanto, a profissão do médico tinha uma diferença: adquiriu outro *status* ao longo de sua institucionalização superior. Afinal, como frisamos antes, não era bem pelo posto de intelectual que se criava uma expectativa do futuro dos herdeiros pelos pais da família de elite, mas pela obtenção do grau de doutor, título maior do poderio simbólico de uma autoridade profissional àquela época.

O sociólogo paulista Fernando de Azevedo destaca, dentre as profissões liberais antes mencionadas, um diferencial que o médico e o advogado tinham para os engenheiros e demais profissionais liberais. Ele afirma que

²³ Norberto Dallabrida também recai na discussão de gênero quando se propõe a explicar predominância masculina nos cursos superiores, permissíveis mais facilmente através dos ginásios. Ele verifica uma gradual naturalização burguesa da divisão entre os sexos a partir da metade do século XIX. (2001: 225-228). Essa mentalidade colaborou na baixa inserção das mulheres nos cursos superiores e na interdição de sua participação na vida e espaço públicos; limitando-se assim à vida privada, especificamente doméstica (salvo as exceções de mulheres em atividade literária, que conseguiam algum despoite nesses meios). Infelizmente, essa discussão não terá espaço de debate nesta dissertação.

²⁴ Por ora, desconhecemos a profissão exata do irmão de José Loureiro Fernandes, João Loureiro Ascenção Fernandes, mas sabe-se que ele ocupava também um cargo de importância dentro do Hospital Psiquiátrico Nossa Senhora da Luz ou da Santa Casa de Misericórdia de Curitiba, que geria esta instituição. Pode ter sido um cargo diretivo, pois seu nome consta como destinatário em um relatório de administração/prestação de contas da instituição, datado de 1928. Isto também significa que podemos levantar como hipótese a possibilidade do irmão de Loureiro ter se formado dentro dessas grandes disciplinas-modelo presentes na passagem entre os séculos XIX e XX no Brasil.

As preferências da mocidade e das famílias voltaram-se todas ainda para as faculdades de direito e de medicina, mantendo-se as de engenharia com uma frequência inferior de estudantes, já pelo caráter mais “técnico” dessas escolas, já pelas poucas perspectivas que se abriam, nas condições econômicas e industriais da nação, às atividades de engenheiro, já ainda *talvez por não conferirem elas o título de doutor* que expediam as de medicina e a tradição estendeu aos bacharéis em direito [grifo nosso] (...) (2010: 686).

Azevedo completa sua reflexão abordando também as expectativas dos familiares desses sujeitos optantes pelas carreiras provedoras do *status* de doutor:

O ideal do “homem culto” permanecia, ao menos até a guerra mundial de 1914, o mesmo que predominava no Império. As escolas superiores, destinadas às carreiras liberais, satisfaziam a essas aspirações dominantes, no meio social em geral e, especialmente, nas famílias dos senhores de engenho, fazendeiros e estancieiros, como da burguesia urbana, que continuavam a ver [nessas profissões] as ocupações mais nobres e, nas escolas superiores, de formação profissional, uma escala de ascensão social e política de seus filhos. Num meio em que o título de doutor ainda era um ornamento para os ricos, [além de] uma recomendação a mais para a política e a alta administração pública, e um instrumento de ascensão para as famílias que se aspiravam elevar-se na hierarquia social (...). Para um pai, fazendeiro ou comerciante, fazer de seu filho bacharel ou doutor, era elevar-se socialmente. Os jovens, formados nessas escolas, traziam em si todas as promessas, e as mães, para suas filhas, não sonhavam senão com esses maridos, bacharéis, médicos ou engenheiros. Na hierarquia comercial ou rural, ainda que não exercesse a profissão, o bacharel ou doutor ocupava um grau mais elevado. Se a maioria ambicionava exercer a profissão, todos desejavam o título (2010: 685; 807).

Para todos esses caminhos, o ginásio era só o começo.

No seu texto *A escola conservadora: as desigualdades frente à escola e à cultura* (2007 [1966]: 39), Pierre Bourdieu dá sua tônica logo no primeiro parágrafo acerca do seu entendimento da escola enquanto um mecanismo de reprodução. O sociólogo francês é concludente ao afirmar que “continuamos tomando o sistema escolar como um fator de mobilidade social, segundo a ideologia da ‘escola libertadora’, quando, ao contrário, tudo tende a mostrar que ele é um dos fatores mais eficazes de conservação social”²⁵. Em momento posterior do mesmo texto, Bourdieu ressalta que, em suma, as “cartas são jogadas muito cedo”, (2007: 52), ou seja, utiliza uma metáfora do carteadado em um jogo para que possamos deduzir sua compreensão de estratégias,

²⁵ O artigo de Bordieu também investe também na proposição de que o grau de escolarização dos pais dos alunos tem alta correlação com o desempenho escolar dos filhos, sendo que o descendente que herda os saberes específicos (capitais culturais, linguísticos, gostos, *savoir-faire* em geral, etc.) dos pais tem, por isso, maior vantagem e desempenho em relação a quem não herda tais privilégios. Esta também não é linha de análise que tomaremos pois Loureiro e sua família estão num contexto completamente diferente da realidade francesa analisada pelo sociólogo francês.

assim, da jogabilidade pelos atores dentro da vida social e escolar. Para Bourdieu

se o êxito no nível mais alto do *cursus* permanece muito fortemente ligado ao passado escolar mais longínquo, há que se admitir que escolhas precoces comprometem muito fortemente as oportunidades de atingir tal ou tal ramo do ensino superior e de nele triunfar (BOURDIEU, 2007: 52).

Considerando-se que seu ingresso na faculdade de medicina ocorreu em 1922, quando tinha dezenove anos, e levando-se em conta os cinco anos necessários de ginásio, presume-se que o tenha cumprido de 1917 a 1921 ainda em Curitiba²⁶.

Ao retomarmos o que dissemos anteriormente sobre as várias equiparações entre os ginásios intentadas pelo governo federal, sabe-se que algumas de fato foram implementadas com sucesso. Conforme já mencionamos também, uma delas foi a equiparação das grades disciplinares tomando como padrão o modelo do Ginásio Nacional (STRAUBE, 1993: 41), instituída a partir de 1890 com o decreto da Reforma Benjamin Constant, que deu acréscimo a disciplinas de exatas e biológicas - influência direta do positivismo científico (a título de conhecimento, ver nota-de-rodapé 27). Entendemos que a urgência das matérias dessas áreas disciplinaram o senso comum (não exceção o científico) da virada do século XIX ao XX no que tangia ao progresso do mundo e da civilização: era o caráter da experimentação, das descobertas, das curas, sobretudo realizadas nos laboratórios, visando as inovações tecnológicas que atraíam a verdadeira atenção na formação do alunado.

Por consequência dessas inclusões, houve também uma mudança na nomenclatura da titulação do diploma ginásial: agora passava a ser de “Bacharel em Sciencias e Letras”, o que antes no Brasil Império era somente conferido enquanto “Bacharel em Letras”²⁷ (ZACHARIAS, 2013: 29-31).

Dallabrida também comenta que a Primeira República foi marcada pela “predominância das disciplinas de cunho literário – línguas e conhecimento geográficos, históricos, filosóficos, artísticos, religiosos (...) que haviam dominado os currículos no período imperial” (2001: 125-126). De fato, como disse o autor, esta predominância das humanidades na grade curricular até perdurou, porém, as disciplinas de exatas e biológicas seguiam a se projetar enquanto disciplinas hegemônicas, muito pelo endosso

²⁶ Não é de se estranhar que o curso secundário na Primeira República durasse cinco anos e que os estudos começassem a cursá-lo ainda com 14 anos (pra fazer 15), pois em tese o aluno só precisava fazer um curso admissional e ser aprovado no curso ginásial.

²⁷ O decreto número 981 de 08 de Novembro de 1890 pode ser acessado na seguinte página: <http://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/fontes_escritas/4_1a_Republica/decreto%20981-1890%20reforma%20benjamin%20constant.htm> (acesso em 27/03/2018).

social e político diante do contexto histórico brasileiro e as responsabilidades que a elas seriam imputadas.

Nesse sentido, a escola também passava gradualmente a reiterar essa leitura positivista do mundo que privilegiava as disciplinas ditas “científicas”. José Loureiro Fernandes foi um intelectual que sempre primou por uma postura de cultivador da ciência. Mesmo nas situações de conflitos entre os saberes dogmáticos que ele valorizava, a saber, o da ciência positivista e da religião católica, Loureiro demarcava seu lado de cientista. Evocava este *ethos* cientificista quando em último caso precisava proferir um “voto de minerva” nas situações em que experienciava uma tensão entre os campos de conhecimento pelos quais percorreu ao longo de sua trajetória intelectual, como se poderá ver no bojo de sua atividade institucional pós-1930 dentro circuito católico cebista, quando inicia sua carreira de catedrático na FFCLPR; bem como no pós-1950, quando vivencia a grande tensão científica entre folclore e antropologia (ciências sociais) onde ele precisa tomar partido nesta disputa por legitimidade e autorização de tais ofícios. Em última caso significa que em grande parte de sua trajetória, Loureiro Fernandes, mesmo na manutenção de suas idiossincrasias resultantes de seu percurso formativo, conseguia evitar conflitos ao transitar por campos diferentes em disputa:

Enfim, se lembrarmos dessa base curricular eclética de Loureiro Fernandes, veremos muitas ressonâncias com temas realçados dentro de suas obras, suas atividades e escolhas do seu percurso intelectual. Some-se a isto que com a gradual priorização das ciências duras no imaginário das políticas científicas - justificado em muito pelo contexto conturbado do país em meio às doenças, aos agitados preceitos higienistas que afluíam em ideários científicos acerca da degeneração humana nos trópicos, evocando frequentemente o debate racial -, Loureiro Fernandes experienciou uma fase ginásial em que justamente estavam sendo instituídos nas instituições escolares os laboratórios de física, química e de história natural, estando à disposição das aulas práticas que os lentes (os mestres/professores) ministravam aos alunos (DALLABRIDA, 2001: 114-117; ZACHARIAS, 2013: 84).

Bastante salutar apontar também que o trabalho de Noberto Dallabrida dedica um capítulo para esmiuçar o conteúdo programático de cada uma das disciplinas ministradas no Ginásio Catarinense e suas correlações com as compreensões de mundo da Primeira República, chamadas por ele de “disciplinas-saber”. O historiador identifica que na disciplina de História Natural (também presente no Ginásio Paranaense)

eram ensinados conteúdos de anatomia humana – chamada de antropologia – e botânica (...), zoologia, mineralogia, geologia e noções de geo-história (...) [dando-se] destaque para aspectos de cunho histórico, indicados pelos itens ‘geo-história’, paleontologia e teoria da evolução. Estes conteúdos de cunho ‘pré-histórico’ eram detalhados na ementa de 1920 e definiam o seguinte: ‘Vestígios da existência pré-histórica do homem. Os éólitos. Idades da pedra lascada, polida, do bronze (...)’ (2001: 114-117).

Assim sendo, em comparação com o Ginásio Catarinense, supõe-se Loureiro provavelmente teve conteúdo programático semelhante no Paraná, tendo tido contato pela primeira vez com a antropologia física, a arqueologia, a geologia e a paleontologia já no ensino secundário, o que entendemos ser um percurso intuitivo à deflagração de seus interesses durante sua atividade intelectual. Isto posto, cabe dizer que, potencialmente, havia bases de onde Loureiro poderia ter nutrido seus interesses posteriores

O Ginásio Paranaense mostrou ser uma instituição escolar oficialmente indicada para formar e direcionar alunos aos cursos superiores com maior prestígio em voga. Mais ainda do que formá-los, esta instituição também tinha como finalidade formar futuros ocupantes dos postos públicos e de poder da sociedade paranaense.

Ali eram moldadas as novas feições das figuras cientistas e letradas que protagonizariam – ou no mínimo seriam coadjuvantes de – diversas arenas políticas do município ou do estado (quicá, em raras exceções, do país). De fato, isto aconteceu com boa parte de seu alunado. Os nomes lançados dali, além dos sobrenomes notórios que passaram pelo Ginásio, dão mostras de tudo disso: tendo sido tanto alunos, quanto lentes catedráticos ou diretores que fizeram parte do *corpus* da instituição²⁸. Loureiro Fernandes bacharelou-se em *Sciencias e Lettras*, diploma de segundo grau, provavelmente no ano de 1921.

2.2 OS CAMINHOS PARA O “DOUTOR” LOUREIRO FERNANDES, MÉDICO E INTELLECTUAL DA NAÇÃO

Após sua formação como Bacharel em “Sciencias e Lettras”, José Loureiro Fernandes optou pelo curso superior em medicina. Para compreender melhor estre

²⁸ Entre os intelectuais do CEB, por exemplo, há um pequeno número de membros que cumpriram seu ensino secundário no Ginásio ou que acabaram sendo lentes catedráticos ali. Para maiores informações, ver Sebastião Ferrarini (2011).

trecho exponencial de sua formação intelectual e a ligação determinante que ele estabelece entre a antropologia e o folclore, além da forte vinculação de Loureiro Fernandes enquanto um intelectual da nação, precisamos perfazer uma rápida abordagem sobre o íterim da constituição da medicina como ciência de curso superior propriamente dito e, ademais, da sua alcançada posição de destaque enquanto profissão liberal a partir do século XIX. Quando nos referimos ao local de destaque dos médicos enquanto intelectuais e homens da ciência, devemos pensar o trânsito de uma medicina enquanto prática de cura, isto é, de modelo não-acadêmico (diversa e de feitura popular), à medicina acadêmica conforme o projeto de sua institucionalização pelo Estado (desde o Império à República), que veio a projetar seus próprios arquétipos enquanto práticas e políticas diretamente recorridas pelo Estado.

A discussão pode ser contextualizada pensando a medicina primeiramente a partir de Salvador e Rio de Janeiro, cidades marcadoras da inauguração desta ciência em espaços acadêmicos. Foi para a então capital carioca que José Loureiro se mudou para estudar no começo da década de 1920, após transferir seu curso de Curitiba para o Rio de Janeiro.

A formação de médico de Loureiro é essencial para entendermos o *status* quase que de uma classe distinta conferida a classe médica de então e, a reboque, o que entendemos enquanto uma posição de destaque de autoridade graças às possibilidades e legitimidades de que dispunham seus membros para permearem pelos diversos campos de conhecimento e atuação sociopolítica do Brasil. Assim, no século XIX, nas palavras da antropóloga e historiadora Lilia Schwarcz,

(...) eleva-se a figura do médico: ele deixa de depender da remuneração individual e passa a viver de seu trabalho como cientista, pesquisador, que, financiado pela nação e formado pelas universidades, intervém na realidade e a transforma. (SCHWARTZ, 1993: 191)

Essa distinção da figura do médico e a ascensão social possibilitada pela diplomação deste bacharel é partilhada pelo sociólogo Fernando de Azevedo em seu ensaio de síntese sobre o Brasil. Ele diz:

O bacharel tomou assim o primeiro lugar na escala profissional e social, e, entre as profissões liberais, nenhuma outra desempenhou papel mais importante na vida intelectual e política do país (...). O médico seguiu-o [o advogado] de perto: a influência que tende a exercer nas grandes famílias, a extensão das endemias e das epidemias e o largo campo aberto, no Brasil, às atividades clínicas armaram o médico e, em muitos casos o farmacêutico – o

médico da gente pobre, no interior – de um enorme prestígio social e mesmo político, especialmente nos pequenos centros urbanos (2010: 325).

Assim, tornar-se médico e estudar para tal não era no Brasil do começo do século XX apenas uma escolha profissional ou de vocação: era também um projeto de diferenciação política, social e cultural.

A discussão pela fundação de “escolas” ou “faculdades” de medicina no país que possibilitaram este estabelecimento desta nova e distinta profissão liberal data do começo do século XIX, e eclode da necessidade de profissionais qualificados a desempenhar tal função, bem como da carência mesma de pessoal para tal. O que se via no Brasil no princípio deste século, para além da medicina dita “oficial”, era a vigência de uma plethora de sabedorias terapêuticas populares para atender a demanda crescente, ou mesmo a atuação de médicos não diplomados: ainda que mais acessíveis que os poucos médicos oficiais de formação ibérica e europeia, eram insuficientes (SCHWARCZ, 1993). Apenas após 1808, médicos oficiais vem com a Coroa ao Brasil. Inclusive, nos três primeiros séculos da colonização luso-espanhola no Brasil, a medicina era muito desconfiada pela população. A ausência de uma legitimidade científica fazia com que a medicina, no Brasil ainda alvo de desconfiança em muitos aspectos de seus procedimentos e possibilidades de cura, dividisse espaço em relativo “pé de igualdade” com as demais terapêuticas tradicionais/populares presentes até essa época – e por tal uma adesão da população como um todo a quaisquer práticas alternativas à medicina (MONTERO, 1985).

É interessante tomarmos conhecimento na pesquisa de Paula Montero (1985: 13-63), que faz um levantamento histórico da medicina do momento colonial brasileiro como um todo, isto é, anterior ao século XIX. O primeiro capítulo deste seu trabalho investiga justamente o processo de desagregação das terapêuticas tradicionais/populares. A sua constatação é de que até a medicina hipocrática dos ditos “médicos”, senão concorrida com as demais práticas de cura, foi muito sincrética com as terapêuticas populares de diferentes matrizes culturais subalternas presentes no Brasil até o começo do século XIX. As medicinas tradicionais, conhecimentos outros de cura para além daquela tradicional europeia e terapêuticas comuns do meio social rural, possuíam adeptos de todas as classes sociais até que a institucionalização da medicina científica, racional e biologicista, começasse a ser imposta como a ideal por esse discurso técnico-científico. E os efeitos da marginalização às práticas tradicionais vem

por consequência: há o fortalecimento de leituras legitimadas pela ciência ao tratar as terapêuticas populares pela chave da ineficácia e da criminalização (por acusações de charlatanismo ou da prejudicialidade por associações à ordem do profano no espectro religioso, afirmações claramente difamatórias que em muitos casos até tiveram o efeito de criminalização pelo Estado), o que gradualmente as solapou em relação a prestígio e legitimidade. Assim, como veremos, a medicina irá se tornar uma ciência hábil ao discurso da construção da sociedade nacional em lenta ereção até a República.

O fato é que a institucionalização da Medicina no Brasil é uma preocupação do século XIX que germina por imposição da Coroa Portuguesa. Desde que o Brasil tornara-se colônia de Portugal, a metrópole não tinha ainda instituído um centro de formação desses profissionais. Nesta gama de terapias e saberes populares medicinais que se espalhavam Brasil adentro estavam, por exemplo, curandeiros, benzedeiras, benzedores, raizeiros, catimbozeiros, feiticeiros, pajés, parteiras, boticários, dentistas, sangradores, barbeiros e quaisquer praticantes da cura que tivessem algum conhecimento reconhecido regionalmente, tão embora fossem somente práticos à cura de algumas das moléstias que assolavam a população (MONTERO, 1985; SCHWARCZ, 1993: 192-193; CINTRA, 2014: 44-46).

Logo após a chegada da corte real portuguesa foram instituídas Escolas Cirúrgicas no Rio de Janeiro e em Salvador em 1808, buscando soluções para a situação da saúde no Império. Formavam-se nestas escolas cirurgiões gerais capacitados para tratar parte das moléstias do público e a atender as Santas Casas que começam a surgir no Império.

No passar dos anos essas escolas de cirurgia aprimoraram e reformularam seus programas. Foram intituladas como “academias”, outorgando aos recém-formados dos cursos de cirurgia o grau de “cirurgião aprovado” ou “cirurgião formado”, sendo o último hierarquicamente mais prestigiado, pois o “aprovado” não necessariamente havia de ter cumprido todos os anos requeridos à formação completa (SCHWARCZ, 1993: 194-195). Lilia Moritz Schwarcz afirma que isso por si só já criava assimetrias de *status* na profissão, mas deve-se somar a isto o fato de os terapeutas populares não terem interrompido totalmente suas atividades com as novas implementações legais da corte, acabando por acentuar ainda mais a diferença de legitimidade e prestígio dos diferentes oficiantes de cura, diplomados ou não. A distinção desses primeiros *status* de médico, claro, seriam ainda mais acentuados em comparação ao restante da população que vivia no Brasil.

Contudo, a precariedade desses centros de ensino ainda era gritante, de modo que começava a gerar o clamor popular por reformas, ainda mais porque os estudantes de posses saíam do Brasil para empreender seus estudos, voltando pra cá com *status* também distinto frente aos seus pares. A resposta para esta insatisfação vem em um decreto lançado em 1832, no qual se unifica a indistíngue “cirurgiões” de “médicos”. Agora saíam todos médicos formados em Escolas ou Faculdades de Medicina, tendência seguida das principais escolas da Europa (SCHWARCZ, 1993: 195-196; CINTRA, 2014: 42)²⁹. Ainda na referência de Schwarcz, a autora conta que os cursos foram reformulados, padronizados em suas grades curriculares com seis anos de duração. Mas, o que de mais relevante deve-se notar era que eles passavam a conferir o título de “Doutor”, tornando compulsoriamente os professores dessas cátedras também doutores.

O século XIX foi desta forma marcado pela fragilidade nessa pioneira tentativa de institucionalização científica da medicina no Brasil. Até a década de 1870 as escolas e faculdades continuaram em condições precárias, com professores mal preparados na visão dos alunos, e alunos desrespeitosos na visão dos mestres; todas carentes de infraestrutura e material didático, entre outros problemas (SCHWARCZ, 1993: 197).

No entanto, a partir de 1870 houve uma guinada das escolas de medicina. Nesse momento, saem os primeiros periódicos de revistas médicas no país, com grupos de interesse se organizando em comunidades científicas da medicina, formalizando congregações (SCHWARCZ, 1993: 198). Conforme esta especialização em vias de cientificidade, começa-se a ser esboçado um tipo de “classe” médica *sui generis*. Mais precisamente, a nosso ver, começam a ser delineados os contornos do que se entende como um campo científico, um “campo de lutas para conservar ou transformar esse campo de força (...) [onde] a *estrutura das relações objetivas* [entre os diferentes agentes] que determina o que eles podem e não podem fazer”³⁰ (BOURDIEU, 2003: 22-23).

²⁹ Segundo Erica Cintra, a instituição fundada neste decreto de 1832 foi a Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, faculdade optada por Loureiro Fernandes quase cem anos depois de seu marco zero (2014: 45).

³⁰ Lembrando que o conceito central de Bourdieu é o de campo, daí podendo ser estendido a outros sentidos além do científico: o artístico, o econômico, jurídico, literário, etc (BOURDIEU, 2003: 20). Por exemplo, pegue-se por exemplo o campo literário: Jeffrey Needel (1993), numa parte do sexto capítulo de sua obra, debruça-se nesse campo ao analisar o comportamento “colonizado culturalmente” do carioca a partir dos agentes membros da Academia Brasileira de Letras pós-1897 na *belle époque* carioca – sendo que essa era considerada uma comunidade digna de distinção “acadêmica” para a literária nacional.

No século XIX a agência e a figura médica no Brasil também eram favorecidas pela conjuntura histórica: a Guerra do Paraguai exaltou a necessidade dos médicos com sua leva gigante de vítimas, doentes, amputados e aleijados, ao mesmo passo em que “o crescimento desordenado das cidades [aumentou] a criminalidade e os casos de alienação e embriaguez” (SCHWARCZ: 198), patologias comumente diagnosticadas como alienados e loucos e, reiterando o viés marcadamente racial e classista da sociedade, confinando estes doentes aos hospícios que em mesma medida começaram a surgir pelo Brasil, como o caso do Hospício Nacional de Alienados fundado em 1852 (Hospício Dom Pedro II). Também as doenças endêmicas como a febre amarela, varíola e demais doenças tropicais colaboraram para que o saber médico se tornasse referencial. A demanda pela atuação dos médicos crescia frente a esses acontecimentos de grandes proporções: o saber médico conquistou o posto de oficial da cura para qualquer mazela social em tal período.

Em relação a esta intensificação da atividade dos médicos e da progressiva institucionalização científica da disciplina no século XIX, a pedagoga Erica Cintra identifica ainda que uma

comunidade de médicos engajados na luta pela sua afirmação no país, o que, entre outras ações, terá na formação superior ou na profissionalização dos médicos um dos principais flancos de atuação, visando firmar e consolidar a medicina científica no cenário nacional. Essas ações, conjugadas às demais realizadas por esses profissionais no Brasil oitocentista (associações de medicina, revista médicas, institutos de pesquisa, gestão pública etc.), com o tempo e com a aproximação do fim do século, legarão poderes que legitimarão sua participação cada vez mais acentuada e requerida em diversas frentes de regulação da vida social brasileira (CINTRA, 2014: 42).

O debate levantado pela medicina de fato criou diversas frentes onde o médico “cientista” formado (e de preferência filiado a alguma instituição pública ou filantrópica) foi se tornando uma espécie de autoridade a ser consultada dentro de pautas diversas como da assistência pública e da saúde. Ou ainda, para saberes além: como no caso do higienismo, com o planejamento urbano e a arquitetura (tome-se o projeto da cidade do Rio de Janeiro imperial e mesmo pós-republicano como exemplo); a construção civil e a engenharia civil (como foram os aquedutos, intervenções espaciais com finalidades sanitárias, outro exemplo que pode ser pensado com o modelo de expansão urbana carioca); a medicina legal e do direito (frenologia como índice de criminalidade), entre outras pautas. O saber médico indiciário, que até então vinha se estabelecendo enquanto apenas mais um dentre os do leque de profissionais liberais de

destaque durante o século XIX, passou a ser um saber hegemônico, transpondo os demais e equiparando-se à autoridade das figuras do Estado³¹.

Uma pesquisa que também tomou como campo de empreendimento analítico o contexto médico brasileiro das décadas finais do século XIX às primeiras do XX foi a da antropóloga Mariza Corrêa, com sua tese *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil* [1982]. A autora estudou a atuação política e social de membros desta escola de medicina baiana, perguntando-se como dali (mas não só) se constituiu uma elite intelectual no Brasil, e de que forma os seus parâmetros teóricos refletiram nas suas práticas. Corrêa estabeleceu uma questão norteadora que inquiriu até “em que medida formas específicas de uma atividade definida como científica – a medicina, o direito, a engenharia – podem ser utilizadas como instrumentos políticos de controle social” (1998: 11). Por fim, a antropóloga buscou delinear qual a relação histórica entre saber e poder na sociedade brasileira, situando, evidentemente, a Escola Nina Rodrigues de medicina nesta *constelação* [grifo nosso no termo utilizado pela autora]³² (1998:11).

Isto posto, a conclusão de Corrêa de que a medicina e demais saberes compõem a constelação de práticas de domínio social garante a perspectiva de pensarmos as últimas décadas do século XIX e as primeiras do XX como um momento de consolidação das diretrizes sociais e políticas da medicina no Brasil. O caso do seu sujeito de estudo, Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), é bastante claro para pensar como ele se apoiou na medicina legal (reformulando a perspectiva de Cesare Lombroso) para conceber suas propostas de solução aos problemas que a ele supostamente eram da sociedade brasileira. E daí suas prerrogativas para institucionalização da medicina legal e à formação especializada de peritos médicos (que já existiam, porém, não possuíam formação em medicina legal como ele gostaria) no auxílio à justiça (CORRÊA, 1998:

³¹ Para Mariza Corrêa, isso seria importante ao Estado porque, além de as pesquisas desenvolvidas pelo por médicos serem importantes (no exemplo de Corrêa, ela cita o caso de Oswaldo Cruz, higienista que se incumbiu de sanar as “doenças tropicais” capitaneando um movimento médico por mudanças estruturais profundas no Rio de Janeiro) serem importantes, as reformas urbanas também eram uma vitrine do Brasil para o exterior (1998: 77).

³² A menção desta palavra nos ocorre a lembrança da alegoria de “constelação” proposta por Karl Mannheim: “o termo ‘constelação’ vem da astrologia e se refere à posição e relação mútuas das estrelas na hora do nascimento de um homem. Investigam-se essas relações pela crença de que o destino da criança recém-nascida é determinado por essa “constelação”. Em um sentido mais amplo, o termo (...) pode designar a combinação específica de certos fatores em um momento dado; e isso deverá ser observado quando tivermos certeza de que a presença simultânea de vários fatores é responsável pela configuração assumida (...) (1967: 13). Essa definição certamente é muito oportuna para o caminho que pretende esquadrihar a constelação de fatores que levaram José Loureiro Fernandes à atividade de médico e, concomitante, à sua ocupação intelectual no decorrer do século XX. Para a referência completa dessa citação, ver: MANNHEIM (1967 [1925]).

63-74). Dois tipos de discursos, o médico e o jurídico, conjugaram-se a uma antropologia que problematizou de forma preconceituosa os ditos “tipos raciais”, discussão bastante comum na viragem do século XIX.

Outro enquadramento histórico propiciado pelo estudo de Corrêa em torno da vida de Nina Rodrigues nos é importante para identificar e dar continuidade ao encontro desta perspectiva da medicina como prática e local social com a trajetória de Loureiro Fernandes: a saber, são os rumos da formação de médico “clínico-geral” a caminhos cada vez mais especializados em suas atuações. Se havia por parte de Nina Rodrigues uma “permanente preocupação com aplicação social e política dos conhecimentos médicos”, somaria-se a isto posteriormente uma “insistência [dele] na necessidade da pesquisa e da formação especializada” (1998: 79). Nesse sentido, é mister que não percamos de vista o contexto paranaense.

Vimos que o eixo principal da medicina científica institucionalizada ocorreu em Salvador e no Rio de Janeiro durante o século XIX. O fato a se notar, com isso, é que as instituições com esses mesmos fins formativos em medicina viriam a surgir, em sua maioria, no início do século seguinte. A medicina disputou seu espaço com demais terapias populares de cura e saberes tradicionais, bem como socialmente começou a lançar as pertinências de suas aplicações (lembrando das influências positivistas) à luz do senso comum, mormente, a partir do momento em que comunidades científicas especializadas começavam a tomar forma e a demonstrar seus esforços através de associações de médicos, do funcionamento de institutos de pesquisa e coletivos responsáveis por publicarem periódicos. Foi uma época também em que as primeiras frentes de especialidades médicas começaram a converter seus campos de interesse científico da medicina em aplicação prática, social e política. Como vimos em alguns exemplos, dois polos se destacaram no contexto nacional, um polo focado às doenças tropicais no Rio de Janeiro, vertente de Oswaldo Cruz; e outro focado aos supostos problemas de formação psíquica dos brasileiros, vertente da medicina legal da Escola Nina Rodrigues.

Na esteira de uma discussão descentralizada da institucionalização da medicina no Brasil, para a especialista Erica Cintra, a criação dessas escolas e faculdades do eixo Rio-Salvador, ocorridas no primeiro terço do século XIX, obviamente não correspondem à emergência da institucionalização da ciência médica mais tardia em outros estados. Fora deste eixo, a urgência pela institucionalização praticamente veio a ser sentida somente no século seguinte. Em vez disso, para a autora a urgência pela

institucionalização da medicina científica em outros estados foi sentida gradualmente pelos efeitos da especialização da medicina, a saber, pelos debates que as recentes comunidades de médicos lançavam a pautas de relevância nacional em relação à saúde, e ainda da consequente e progressiva mudança da reputação do médico na arena social e política, e do crescimento de outras cidades pelo território (2014: 44-45).

Com o decorrer do século XIX este debate da importância da medicina científica passou a se difundir também ao senso comum neste contexto brasileiro agitado no nível da saúde pública, como vimos, marcado pelas doenças epidêmicas tropicais e pelos tipos urbanos: alcoólatras, prostitutas, pedintes, enfim, praticantes da “vadiagem”. A década de 1870, tida como período de *boom* científico neste processo de especialização, trazida tanto por Corrêa quanto por Schwarcz foi, assim, o momento que marcou “o início da implantação da medicina social no Brasil (...) [e] ainda da (...) imposição da medicina científica (acadêmica) [sobre as demais terapêuticas]” (2014: 45)³³. Nos resta pensar, assim, o estado dos oficiais de cura e dos demais terapeutas no Paraná – médicos ou não. Como era tal situação até antes da criação da Faculdade de Medicina do Paraná (FMP) na década de 1910?

2.3 O INÍCIO DE JOSÉ LOUREIRO FERNANDES NA FACULDADE DE MEDICINA DO PARANÁ E SUA A PARTIDA À FACULDADE DE MEDICINA DO RIO DE JANEIRO

Neste estado não havia uma situação muito diferente do restante do país de fora do eixo, nas suas práticas de cura precursoras da medicina “cientificamente” legitimada. Porém, antes da consolidação da FMP, possuía uma configuração histórica distinta para estes oficiantes de cura.

³³ Num curto texto de homenagem ao médico clínico João Cândido médico, formado na FMRJ na década de 80 oitocentista, Loureiro afirma que ele fazia parte de uma geração de jovens médicos “que assistiram às primeiras mutações no setor médico, tendo em mira as melhoras de condições de vida dos agrupamentos humanos. A medicina adquiria (...) uma nova feição, ‘tornava-se social (...) A Higiene era uma de suas mais progressivas e apaixonantes lavours’” (1988: 3) [Loureiro não referencia sua citação]. É curioso notar que o “agrupamentos humanos” a que se referia provavelmente fazia referência à questão dos cortiços considerados insalubres na cidade do Rio (geralmente no centro histórico), cuja remoção foi uma das preocupações da prática higienista levada a cabo naquele momento. Para ver mais do texto, consultar: LOUREIRO FERNANDES (1988 [1947-1948]). O ano da publicação consta como 1947-1948, pois foi fracionada em dois números da *Revista Médica do Paraná*.

Com a ausência de uma faculdade de medicina, logo, também de médicos formados no Paraná, algumas das tais “terapêuticas populares” já eram bem estabelecidas no estado, principalmente profissionais de saúde como os dentistas, curandeiras e curandeiros, parteiras e os boticários. É claro que Curitiba também contava com médicos, geralmente formados pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro (FMRJ) e que retornavam à capital³⁴, mas não lhes abundava.

Erica Cintra aponta que, não à toa, essas profissões da saúde tidas como terapêuticas populares no passado foram as primeiras a se institucionalizarem na FMP dentro do projeto da Universidade do Paraná (UPR) em 1912, na forma dos cursos de Odontologia, Obstetrícia e Farmácia³⁵. A faculdade de “Medicina e Cirurgia” viria a ser incluída na FMP somente no ano seguinte da sua inauguração, efetivamente tendo seu primeiro ano letivo em 1914 (CINTRA, 2014: 27).

Ademais, conforme vimos ter ocorrido no eixo Rio-Salvador, no mesmo processo deliberado de especialização de um “estrato” médico, os médicos de Curitiba, a partir da nova faculdade, dão princípio em 1914 à Sociedade de Medicina e, a longo prazo, há também a conformação das demais instituições de associação e de divulgação científica que comportariam a gama diversa e cada vez mais particular das especializações médicas, como a Sociedade Médica dos Hospitais (1930) e o Sindicato Médico do Paraná (1931) (que em 1933 se fundiriam e tornar-se-iam a Associação Médica do Paraná); e as revistas, como a *Paraná Médico* (1916-1929) e a *Revista Médica do Paraná* (1931 em diante) (CINTRA, 2014: 27).

Por mais que o governo do estado tenha se adiantado em instituir o que seria a primeira instituição universitária do Brasil (1912), há que se notar que o pioneirismo da UPR agiu de modo instável no seu formato de investimento, *a priori* operando como uma instituição fragilizada economicamente: nasceu idealizada enquanto universidade pública em dezembro de 1912, mas nos primeiros meses de 1913 já funcionava a base de mensalidades³⁶ dos seus alunos até conseguir tornar-se efetivamente gratuita aos matriculados após a federalização em 1950 (ARDIGÓ, 2011: 107). Tão frágil que, com

³⁴ Lembrando que São Paulo também só foi formar médicos no século XX, atravessando processo de fundação de faculdades bastante semelhante ao do Paraná.

³⁵ Lembrando que o boticário, protoprofissional da farmácia, possuía algumas características em comum com o médico, tal como o atendimento dos clientes a domicílio.

³⁶ Há muitas informações díspares na bibliografia sobre a história da UFPR em relação ao regime público ou privado da universidade. No entanto, preferi tomar a referência oficial da instituição. Para consultar os links que mencionam as mudanças desse regime, bem como sobre os cursos que compuseram a UPR na sua fundação, ver: <<http://www.ufpr.br/portallufpr/historico-2/>> e <<http://www.ufpr.br/portallufpr/linha-do-tempo/>> (acesso em 03/10/2017).

a primeira recessão econômica causada pela I Guerra Mundial, foi forçada a retornar ao modelo das faculdades isoladas subsidiadas pelas instâncias governamentais estaduais cada qual à sua disponibilidade financeira. É por isso que perde sua prerrogativa de instituição universitária em 1915 em definitivo ao entrar em conformidade com a lei Maximiliano³⁷. Enfim, além das faculdades da área de saúde que vimos, havia a de Ciências Jurídicas e Sociais, Engenharia e Comércio.

Névio de Campos (2006: 02-08) admite a semelhança desse modelo de funcionamento em faculdades isoladas com o modelo francês, originado no contexto institucional do intelectual da era napoleônica e que muito reflete a própria mentalidade das Faculdades criadas no Brasil (eixo Rio-Salvador) pela família Real Portuguesa, que inspirava-se no ideal modernizador francês para se aplicar às instituições do império brasileiro. Todas instituições de saber com intuito muito técnico, com fins imediatamente profissionais. Este modelo também se difere do modelo “humboldtiano” de unidade formativa humanista da universidade alemã, orientada pela base filosófica como lapidar à moral e a razão defendidos nas reflexões de Kant, Fichte e Schleiermacher, como apontado na revisão bibliográfica de Campos (2006: 05-07)

Assim contextualizada a gênese das faculdades da “impedida” UPR, a FMP seguiria o modelo carioca de faculdade, tendo tido em sua fundação oficial (outubro de 1913) a participação de médicos egressos da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro - Victor Ferreira do Amaral e Silva (diplomado em 1884) e Nilo Cairo (diplomado em 1903). Estes médicos também comporiam parte do corpo pequeno do professorado que iniciou as aulas da faculdade de medicina em 1914 (CINTRA, 2014: 44).

Aliás, a tese de Erica Cintra lança uma hipótese ao atraso da vigência da Faculdade de Medicina e Cirurgia, visto que o restante de faculdades entraram em funcionamento já em 1912. Isto porque um ano antes da fundação da UPR havia sido instituído o decreto da Lei Rivadavia Corrêa, que ficou conhecida como “lei do ensino

³⁷ Fabiano Ardigo (2011: 107) também sinalizou a existência do decreto federal (Decreto nº 11.530 de 18/03/1915) que conheceremos melhor no corpo da dissertação, conhecido como Reforma Maximiliano, que determinava parâmetros para que oficialmente pudesse ser considerada uma universidade: “a instituição precisaria ter ao menos cinco anos de existência e estar localizada em uma cidade com pelo menos cem mil habitantes (...). Curitiba tinha uma população de pouco mais de oitenta mil pessoas e as faculdades contavam com apenas três anos de funcionamento”. Outro detalhe curioso é que, mesmo após este atendimento estatutário para assim oficialmente ser possível autorreferenciar-se enquanto universidade após 1918, inclusive a ponto dos cursos ocuparem as mesmas instalações, o autor afirma que administrativamente eram entidades distintas. A autoatribuição universitária vem só em 1946. Para acessar o decreto, consultar: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-11530-18-marco-1915-522019-republicacao-97760-pe.html>> (acesso em 02/10/2017).

livre”, cuja intenção era supostamente de atualizar a legislação ainda bastante tributária aos tempos do Brasil império.

Como já dito a respeito das leis de equiparação dos ginásios, mencionamos a reforma Benjamin Constant de 1890 que fez com que o Ginásio Nacional fosse tomado como parâmetro, pois o Rio era a capital da República e, por isso mesmo, exemplo a ser seguido³⁸. A lei do ensino livre de 1911, então, vem para suspender essa normativa do ensino secundário. Junto a isto, vem a suspender todo o sistema de equiparação que no final do curso atribuía diploma ao secundarista de que ele havia se formado em ginásio “equiparado” ao ginásio nacional – e lhe condicionava antes da Lei Rivadavia em 1911, assim, a única maneira de acesso ao ensino superior. Isto significou que a Lei Rivadavia, ao retirar o ensino oficializado, estatutário e parametrizado com o padrão “nacional”, tolhendo as exigências básicas do ensino primário e secundário (principalmente retirando os exames preparatórios parcelados e de “madureza” do ginásio como requisito ao ensino superior) havia basicamente retirado a interferência do estado na educação brasileira. Retirava também a responsabilidade do Estado de conduzi-la.

Enfim, qualquer faculdade que se interessasse em receber um aluno só deveria submetê-lo a uma prova de admissão³⁹. A reforma foi à época repercutida negativamente, e só vigorou até 1915, quando a Reforma Carlos Maximiliano reverteria todos as medidas instauradas pelo decreto-lei Rivadavia Corrêa, consideradas equivocadas.

Tendo a Reforma Rivadavia em mente (pois na fundação da UPR ela é quem vigorava), Erica Cintra fala em relação ao atraso do funcionamento da FMP ante a UPR, que lhe englobava: “não seria aquela hora o melhor momento para a oferta de um ensino que se remeteria diretamente à tradição das centenários escolas médicas do Rio de

³⁸ Também reformas anteriores, de ensino, a exemplo do decreto-lei Leôncio de Carvalho de 1879, já centralizavam o ensino, porém não o “equiparavam” diretamente ao que se dizia fazerem nas instituições de ensino cariocas.

³⁹ Para facilitar a leitura da linguagem jurídica arcaica e a sucessão das reformas educacionais no Brasil, consultar os verbetes sintetizados dessas mudanças organizados por Helena Bomeny (*et al.*) publicados pela Fundação Getúlio Vargas: <http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/REFORMAS%20EDUCACIONAIS%20.pdf> (acesso em 03/10/2017). Fontes: BOMENY, H. *Novos*; CARVALHO, M. *Escola*; CARVALHO, M. *Reformas* (p. 225-251); GOMES, A. *Invenção*; GOMES, A. *República*; NAGLE, J. *Educação*; STEPAN, N. *Hora* (p.46). Disponibilizamos também o decreto original da Lei Rivadavia: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-8659-5-abril-1911-517247-publicacaooriginal-1-pe.html>> (acesso em 03/10/2017).

Janeiro e de Salvador” (2014: 71). Afinal, a medicina era uma “sciencia” de prestígio advindo dos tempos imperiais. Cintra completa sua hipótese:

Um ensino, portanto, de muita responsabilidade e de alto risco, no qual o grupo de fundadores do projeto paranaense já havia, anteriormente, resistido a pensar, por isso um curso deixado para depois, quando de se melhor preparo e organização (...). Habilitemos o entendimento de que a oferta do curso de medicina, assim, de início, poderia significar um potencial risco a todo o projeto da [UPR]. Portanto, em face do risco, sua suspensão temporária indicaria uma saída estratégica ante os eventos daqueles meses específicos (2014: 71).

Na sequência do excerto trazido, Cintra ainda discorre sobre o fato de que o risco aos idealizadores da FMP era ainda mais estimulado pela imprensa curitibana, visto que na década de 1910 os jornais abordavam muito a questão universitária e do futuro da educação no estado. Num cenário universitário incipiente, repleto de incertezas, isto se tornou um tema ainda mais delicado, exigindo assim uma estratégia pelos fundadores, que tinham sua reputação em conta.

De 1912 a 1914, a UPR já havia ganhado uma nova sede em praça pública⁴⁰ e o estabelecimento estava minimamente paramentado com equipamentos didáticos e laboratoriais⁴¹ importados da França e da capital brasileira. Ou seja, seus fundadores bem sabiam como obter sucesso no jogo que a medicina exigia que fosse jogado para emplacar institucionalmente.

Além disso, o projeto de organização da FMP visava ser não uma faculdade isolada como outras faculdades de medicina do país acabavam sendo, mas sim uma “possibilidade de ensino entre várias outras e (...) diferentes matizes” (CINTRA, 2014: 72). Daí que a partir de 1915 a FMP firmaria convênio de interdependência com a Santa Casa de Misericórdia de Curitiba (SCMC) e com o então Hospício Nossa Senhora da Luz (parte da Irmandade da Santa Casa) para o ensino clínico aos alunos (2014: 73).

Mesmo assumindo tal hipótese da estratégia posta em prática pelos fundadores da Faculdade, sob impressão de que a sua consolidação foi um processo de sucesso regido à perfeição, ainda assim a FMP não escaparia das dificuldades da recente era universitária do Paraná e do Brasil. Como sabido, a UPR também passou por aquele

⁴⁰ Atual prédio histórico na praça Santos Andrade, chamado até então de “Palácio da Luz”, foi ocupado pelas diferentes faculdade quando não estava nem finalizado, o que foi argumento para muitas queixas na época. Antes as faculdades eram alocadas num imóvel provisório alugado do ervateiro Manoel Miró, relativamente pequeno, localizado na rua Comendador Araújo.

⁴¹ Por influência da medicina experimental, igualmente suscitada pela academia francesa, ainda prestigiada pelo apogeu da microbiologia.

período *in suspense* no seu enquadramento constitucional enquanto instituição “universitária”, imposições das recentes diretrizes da reforma Maximiliano decretadas em 1915⁴².

A FMP atravessou um período de penúrias praticamente durante toda sua primeira década de funcionamento, econômicas e estruturais, haja vista a carência de materiais de reposição dos laboratórios, bem como de professores para as disciplinas (e a dissidência entre os docentes⁴³): dos poucos que havia além do próprio Nilo Cairo, Victor Ferreira do Amaral e João Cândido Ferreira⁴⁴, a maior parte não tinha preparação para lecionar, e pra piorar ainda tinham seus salários bastante atrasados por falta de verba (ocorria também a Guerra do Contestado, que piorava tudo dentro do orçamento da FMP).

Um professor assumia várias matérias e os alunos se queixavam de aulas repetidas. O azar também rondava este contexto: quatro professores que trabalhavam na Faculdade morreram de doenças epidêmicas (febre tifoide e gripe espanhola) que assolaram a Curitiba do começo do século XX. Toda essa turbulência, claro, afastava os alunos para outros centros de ensino em medicina pelo Brasil. Não havia alunos o suficiente, repercutindo negativamente na imprensa local. Para se ter ideia, os alunos da primeira turma de formados da FMP (de 1919) foram sacados para compor o desfalque do corpo docente deste período (CINTRA, 2014: 78-81). Enfim, esse é o universo ao qual a FMP fez parte desde sua fundação até mais ou menos 1922, período próximo àquele em que Loureiro Fernandes inicia seus estudos na casa.

Com efeito, temos que pensar algumas possibilidades disponíveis a Loureiro Fernandes no transcurso de seu tempo enquanto ginásial, prestes a seu ingresso no ensino superior em 1922. Optando pela medicina, ele certamente precisou avaliar algumas circunstâncias e, tendo crescido em Curitiba, circulando pelos clubes e

⁴² As faculdades da UPR só seriam unificadas em 1946, quatro anos antes de ser federalizada. Aqui é mister lembrar, ou de certa forma prever o que será alguma hora mostrado no trabalho, a importância da FFCLPR após 1938 para esse caminho em sentido à reunificação das faculdades e, por fim, à federalização e gratuidade pública da maior instituição universitária do Paraná.

⁴³ De acordo com vários testemunhos de estudantes que cursaram medicina nos primórdios da FMP, Erica Cintra levanta que Nilo Cairo, homeopata, e Victor Ferreira, alopata, tinham bastante desentendimentos, a começar por suas áreas de concentração na medicina bastante opostas, bem como pelos temperamentos e dessemelhanças na gestão em relação à contenção e despesa financeira. Várias brigas eram presenciadas pelos anos. Para mais sobre esses bastidores, ver especificamente o subcapítulo 1.5 de sua tese, em CINTRA (2014: 75-81). Há também um registro curioso do desentendimento de ambos relacionado à gestão da UPR numa carta na qual Cairo, muito enfezado, fala a Ferreira do Amaral que ele “sempre foste chorão” (SIQUEIRA & TRINDADE, 1998: 21).

⁴⁴ João Cândido Ferreira foi professor de Medicina Clínica na FMP a partir de 1915. Também um dos poucos professores qualificados, tendo sido também um egresso da FMRJ ainda dos tempos do Brasil império.

associações, certamente este quadro vacilante da FMP esteve presente no seu horizonte de considerações.

Porém, antes de seguirmos por essa via, há um esclarecimento: discutir se a escolha pela medicina foi ou não imposição dos pais de Loureiro Fernandes não é assunto rendoso, sem indicação documental ou apoio (auto)biográfico. Sobretudo, ressaltamos a validade de encararmos o caso com a teoria bourdieusiana mais ou menos delineada como tentamos fazer, trazendo a exame dois pontos. Em primeiro, a constituição relacional das instituições sociais com os agentes em questão, aqui, a considerar a família de José Loureiro, sua classe social, a relação com o filho e a conjunto de referências e disposições para a ação adquiridas ao estar nessa relação familiar que ocupa uma alta posição na estrutura de classe. Em segundo, as estruturas e regras dos jogos de poder, a saber, os sistemas de disposições de Loureiro e suas ações tomadas efetivamente, aqui sendo escolhidas para análise as suas formações – no ginásio e no ensino superior - para posterior inserção no campo científico e intelectual. Assim pontuada a ênfase específica dessa teoria e no uso que fazemos dela, podemos continuar a discorrer sobre o provável balanço efetuado por José Loureiro Fernandes antes de cursar medicina.

A consideração mais trivial delas é a de que ele tinha noção da situação precária à qual atravessava a FMP. A construção do Palácio da Luz era imponente e muito atual, mas a Faculdade ocupou o “palácio”⁴⁵ quando ainda nem estava finalizado, mesmo que fosse equipada com laboratórios, inúmeros gabinetes, biblioteca. Logo em seguida da inauguração ficou patente que faltava verbas para acabamentos no prédio, na estrutura e na continuidade de reposição dos materiais, o que à prática médica torna-se ainda mais crítico sob o ponto de vista da higiene. Faltava alunos e, principalmente, professores: ainda mais de qualificados (CINTRA, 2014). Portanto, estudar em Curitiba não seria proveitoso para o indivíduo com um gabarito ginásial equiparado ao do Ginásio Nacional. Necessário se faz recordar que Loureiro Fernandes foi também alguém que dispunha de posses, com uma família altamente posicionada na estrutura de classes curitibana, o que pode ter sido um ponto positivo para seu ingresso na principal faculdade médica de então no Rio de Janeiro. Ademais, os rumores de faltas de professores e a provisória incorporação dos recém-formados no corpo docente podem

⁴⁵ A FMP ocupou o Palácio da Luz após 1914, nome do prédio anterior ao Prédio Histórico da UFPR, cuja simbologia remete “aos *templos de saber* e da civilização na era republicana[,] (...) com seus ‘anfiteatros’ (mais que salas de aula)” (CINTRA, 2014: 31).

ter tido influência para que Loureiro decidisse viajar ao Rio, voltando de lá com a mesma formação dos fundadores renomados da FMP: também “doutor” formado pela prestigiada desde os tempos imperiais, Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro na Praia Vermelha.

O fato que acabou se concretizando é que ele acabou cursando o quadriênio 1922-1925 de sua formação médica na FMPR, indo para o Rio de Janeiro somente em 1926 para cursar os últimos dois anos de sua formação e colar seu grau na mais prestigiada academia médica do momento. Provavelmente os indicativos mencionados acima o fizeram decidir finalizar a graduação na capital carioca.

FIGURA 01 – LOUREIRO FERNANDES NO RIO DE JANEIRO



Alto do Corcovado, 1926. Loureiro é o que sorri, o segundo da direita para a esquerda. Note-se os trabalhadores ao fundo, detalhe marcante da distinção historicamente consolidada entre os a elite e os trabalhadores braçais. Fonte: Acervo CEB.

José Loureiro Fernandes desembarcou no Rio de Janeiro em 1926 para dar início à sua formação de médico. Chegou a capital brasileira num momento em que esta estava passando por transformações profundas, como vimos rapidamente pelo tema de institucionalização da medicina científica no Brasil e de seu projeto aplicado na prática política e social, todo um processo *a priori* implementado por força do Império. Gradualmente, este projeto foi adaptando-se e sendo assumido pelas elites cariocas que passaram a enfatizar planejamento urbano e social enquanto pretexto para exercerem ideais higienistas. Esta transformação tentava transplantar para a capital brasileira, num processo de formação identitária, tudo de mais europeu (franco-inglês, sobretudo) nesse

contexto urbano de uma “cultura profundamente eurófila”, canalizando e influenciando nos membros do estrato dominante os modos como estes grupos

eram socializados, como se relacionavam com seus dependentes ou com seus pares tradicionais, como se vestiam, se comportavam, pensavam, comiam, faziam amor e tratavam do casamento, dos negócios e da política, as escolas que frequentavam, os clubes de que eram sócios, o entretenimento que desfrutavam ou buscavam, as casas e edifícios em que viviam e trabalhavam, os círculos sociais que cultivavam (e o modo como o faziam), e a literatura que liam (NEEDELL, 1993: 273).

O círculo de médicos certamente refletia grande parte dos aspectos desta realidade privilegiada. Ainda mais para quem era de fora do estado fluminense, pois cursar medicina na FMRJ provavelmente fosse o suprasumo pra qualquer interessado na carreira médica.

Era algo possível pra quem tinha poder econômico. O Rio de Janeiro era enxergado como um expoente das ciências, das transformações urbanas, da cultura letrada (na erudição e nas artes), enfim, da vanguarda e da modernidade brasileira.

Podemos estender o exame do historiador Jeffrey Needell ao falar da elite carioca, de algum modo aplicável às elites da *belle époque* brasileira em geral. O autor assinala que os círculos literários tornavam evidente que o conhecimento da literatura “era a marca de um indivíduo bem-educado. Portanto, a familiaridade com as letras (...) e um respeito permanente pelos literatos eram comuns naqueles que pertenciam, ou aspiravam, à elite” (1993: 211). Não é difícil encontrar em meio a muitos dos cadernos de matérias cursadas por Loureiro anotações de epígrafes de textos de nomes da literatura, como alguns deles são trechos remetidos ao parnasiano Olavo Bilac (literatura ancorada em cheio na tendência da literatura simbolista francesa oitocentista)⁴⁶. Se nosso ator em análise já consegue denotar os sentidos esperados de um herdeiro da elite em seu futuro profissional e público, some-se a isso que Loureiro Fernandes, ainda em 1924, em Curitiba, mostrava a sua tendente disposição para se comprometer com núcleos e associações intelectuais ao ter sido sócio fundador da agremiação curitibana Grêmio Literário São Luiz. Isso se mostra a partir dos itens aventados pelo autor em seu *curriculum vitae*⁴⁷, em que o Grêmio está como uma agremiação da ação católica da

⁴⁶ Infelizmente esta é a única referência documental perdida no registro de arquivos fichados durante a dissertação. A citação a Bilac foi fichada em um caderno de registro de nossa pesquisa no acervo do CEB, mas a referência do CEBDOC não foi anotada, sendo perdida para situar o leitor. No entanto, está em algum dos cadernos a citação *ipsis litteris* de Olavo Bilac.

⁴⁷ Há uma divergência com essa data, pois dos currículos feitos por Loureiro Fernandes (ver

capital paranaense que “se organiza de maneira efetiva para uma ação que não ficasse restrita às fronteiras do espiritual, mas que enveredasse também pelo campo da cultura e da política” (HANICZ, 2006, 206), o que veremos um pouco melhor no capítulo a seguir com a experiência do laicato católico ao qual Loureiro guinou em sua atuação profissional e política na volta da sua formatura na FMRJ à Curitiba.

Enfim, a formação de José Loureiro foi concluída em seis anos, de 1922 a 1927, tendo sido dois terços dela, como vimos, cursada na precarizada FMP em Curitiba. A graduação lhe rendeu a “these de doutoramento” intitulada *Da endoscopia nas affecções urethraes*.

Loureiro Fernandes comenta na introdução de sua tese que a escolha em estudar a utilização do uretroscópio nos procedimentos urológicos se deveu ao fato do assunto não ter sido estudado e divulgado mais do que três vezes segundo sua consulta no arquivo de teses da FMRJ (1927: 21-24). Foi estudado pela primeira vez em 1905 por quem seria o “criador das especialidades urinárias” no país, Jorge Soares de Gouvêa (1883-1961) - de quem provavelmente foi aluno⁴⁸ -, e mais outras duas vezes por outros dois formados na FMRJ cujas identidades são desconhecidas, ambos em 1910 e 1913. Logo, em 1927 fazia praticamente quinze anos sem qualquer publicação nessa temática. Se no Rio de Janeiro a urologia era uma especialidade relativamente nova e pouco explorada, no Paraná Loureiro Fernandes foi pioneiro. Além disso, já em 1928 foi a Paris e Viena especializar sua formação urológica através de residência nos principais hospitais dessas cidades. Confirmaria assim o diploma de especialista que a tese da FRMJ por ela mesma não o conferia.

Não à toa, Loureiro voltou ao Paraná sendo considerado o primeiro urologista do estado paranaense, bem como fundador e médico-chefe (adjunto) do Serviço de Urologia da SCMC⁴⁹. Não seria exagero levantar como hipótese que José Loureiro

CEBDOC3874-3878 (acervo CEB), o ano da fundação do grêmio literário consta como 1919 e 1922. A divergência de data até piora quando Teodoro Hanicz (2006) afirma que a data de fundação do grêmio é de 1924, segundo sua consulta a um periódico intitulado *A Cruzada*, revista da Mocidade Catholica Paranaense datada de 1926 (menção já bastante atrasada). É relevante também perceber que há um projeto católico específico do cenário curitibano que se distingue em relação às formas de organização das demais localidades no tocante ao projeto de consolidação de uma intelectualidade detida às ciências e letras. No Paraná, isto tem a ver com o despoite do laicato católico, cuja revista mencionada é tida como uma das precursoras de umas das instituições centrais para a estruturação das ciências humanas em Curitiba, o CEB. Isto será discutido com maior dedicação na próxima seção.

⁴⁸ A página da Academia Nacional de Medicina traz um perfil de seu legado: <http://www.anm.org.br/conteudo_view.asp?id=2241> (acesso em 06/10/2017).

⁴⁹ Tais afirmações embasam-se num texto *in memoriam* a Loureiro publicado por deferência do CEB, em colaboração à Secretaria de Estado da Educação e da Cultura do Paraná, nas publicações da Coordenação de Educação Moral e Cívica do Paraná (1978, publicação 53). Além disso, é mister lembrar Loureiro foi

Fernandes se especializou nessa área tendo consciência de sua ausência no Paraná, e tornando-se assim um profissional diferenciado em Curitiba.

Podemos pensar seu diploma num sentido ainda mais amplo. Seu título de doutor em medicina lhe credenciaria um novo *status*: o de intelectual. Ao passo que isto lhe permitiria maior alcance na sua atividade científica, este *status* significaria também que Loureiro Fernandes pudesse assumir uma responsabilidade intelectual de incumbir-se de diferentes frentes de resolução a diversos problemas crônicos acumulados na capital e no estado, principalmente relacionados às instituições científicas e universitárias no Paraná – tal como outros grupos de intelectuais já vinha se encarregando a outros níveis locais e também nacional. Isto é, é fundamental abordar objetivamente a discussão sobre o lugar do intelectual nos centros de produção científica no país entre as décadas de 1920 a 1940 que, tomando como referencial as ideias do sociólogo francês Daniel Pécaut em relação aos intelectuais do Brasil (PÉCAUT, 1990), entendemos ser algo que traz à tona um painel das realizações profissionais de Loureiro relativas ao melhoramento da atividade científica e da concepção do projeto político regional e nacional, em específico no Círculo de Estudos Bandeirantes que Loureiro Fernandes cofundou.

Se já vínhamos endossando a hipótese de que Loureiro Fernandes valeu-se de um sistema de disposições familiares, e que toda sua formação, desde jovem ginásiano até o título de doutor em medicina, contribuíram para a reprodução de sua posição social (e, conseqüentemente, à assunção de uma lógica tributária às elites em muitas de suas escolhas e estratégias de vida), o matrimônio com Gabriella, herdeira abastada dos Lustosa de Barros, dotada de ligações de parentesco por afinidade a nomes que se tornariam figuras poderosas do *establishment* paranaense, envernizaria mais ainda a condição política, missionária e intelectual de Loureiro Fernandes na primeira metade do século XX.

O estudo empreendido até aqui tem harmonia com o samba de Paulinho da Viola, citado na epígrafe do capítulo. O músico versou sobre a lembrança de um jovem de quatorze anos, circunstância à qual seu pai o propusera seguir o ensino superior e assim tornar-se “doutor”. Este pai, ao ter tomado conhecimento da pretensão do jovem em ser sambista, o alertou que “sambista não tem valor nesta terra de doutor”. Coisa que o sujeito da canção conclui ao final da música que seu pai tinha razão.

Como vimos com a trajetória de José Loureiro Fernandes, ele em grande medida atendeu à expectativa de uma família da elite curitibana, dando contornos próprios à sua pessoa com suas escolhas dentro do curso médico. Tornou-se médico doutor e especialista em urologia: a aquisição do título era um apenas um começo num cenário em que vários movimentos e engajamentos de grupos de intelectuais vinham à tona à nível local e nacional. Portanto, a par das ações de Loureiro Fernandes, o próximo capítulo irá localizá-lo e entrever sua trajetória perante essas perspectivas.

3. O BRASIL A CARGO DE INTELLECTUAIS: O CONTEXTO DA ATUAÇÃO DE JOSÉ LOUREIRO FERNANDES NO PARANÁ E OS SENTIDOS DE MISSÃO A ELE ABERTOS NO CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES

“Assim, trabalharemos para o progresso da Ciência, para o brilho do Paraná e para a grandeza do Brasil”.

Padre Jesus Ballarin na aula inaugural ministrada por ele em 1938 na Faculdade de Filosofia Ciências e Letras do Paraná⁵⁰.

3.1 CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES: A MISSÃO INTELECTUAL CATÓLICA DE CURITIBA E O ENGAJAMENTO INTELECTUAL DE LOUREIRO FERNANDES ALI CONSOLIDADO.

A inovação de Loureiro Fernandes no campo intelectual paranaense veio de possibilitar, através de seu esforço que se conjugou a uma rede de outras pessoas específicas que se autoevocavam parte de uma intelectualidade, a institucionalização, a produção e o aprimoramento de diferentes campos científicos, para de fato estabelecer uma atividade de produção científica exitosa no Paraná. Loureiro junto a essa intelectualidade paranaense, bem como a de outras de Brasil adentro, agiram como que guiados por um sentido unissonante de missão, que explicaremos daqui em diante.

O cenário no qual toda sua agenda intelectual tem largada é na Curitiba após 1929, sendo o decênio de 1930 o qual esta faceta de um Loureiro engajado terá seu desdobramento. Entendemos que a trajetória de Loureiro Fernandes e os deslocamentos entre sua atuação local paranaense e frente ao cenário nacional são sintomáticas de um esforço maior da classe intelectual brasileira, isto é: Loureiro fez parte de um contexto em que um movimento de uma intelectualidade defendia a profissionalização e legitimidade do cientista, e ainda a crescente agência deste agente para que alcançasse a agenda da política local e nacional.

Na sua tese *Um espaço para a ciência: a formação da comunidade científica no Brasil* [1979], o sociólogo Simon Schwartzman dedica uma parte do trabalho para mapear as gerações de “cientistas profissionais”, dentre os quais estão os de medicina

⁵⁰ GUIMARÃES, 1988, p.65.

formados no Brasil que passaram a ganhar reconhecimento profissional ao passo que trabalhavam e mantinham o nome associado com instituições prestigiadas por algum papel social “científico”. O sociólogo endossa que

instituições e comunidades científicas com estabilidade e escopo para projetos e crescimento de longo prazo só podem prosperar quando a sociedade passa a reconhecer e aceitar a ciência como uma profissão. Existia algo desse reconhecimento nos velhos museus e algumas outras instituições científicas brasileiras da época imperial, mas pouco disso sobreviveu à visão mais pragmática da República (2015: 271).

De volta do Rio de Janeiro, médico especialista em urologia na então melhor faculdade de medicina do país, José Loureiro Fernandes estava atento ao seu reconhecimento profissional. Logo, necessitava oficiá-lo, e de fato não teve problemas em se inserir na rede médica profissional presente em Curitiba. Além de ter se tornado médico-chefe da Santa Casa desta cidade em 1931 (função que ele manteria mais ou menos fixa até a década de 1950, quando se aposentaria na atuação médica formal), logo no seu retorno tornou-se médico da Força Militar do Paraná entre 1929 e 1930. No decorrer desta década, foi também sócio-fundador da Associação Médica do Paraná (1931), assistente da cadeira de clínica cirúrgica da FMP (1931), regente interino da cátedra de clínica urológica da FMP (1932), e redator-secretário da Revista Médica do Paraná (1934), mantendo, portanto, sua produção textual na área em vigor em todo este ínterim⁵¹.

Como evidencia todos estes cargos e atuações, entendemos que toda a formação de base de José Loureiro Fernandes acompanhou um fio condutor que em maior grau correspondeu à lógica de um membro de uma família de elite. Todos esses aspectos, defendemos, sugerem que Loureiro Fernandes ao longo de sua base formativa e de seu matrimônio ampliou não só uma segurança financeira (que já existia já por ele fazer parte de uma família de elite), mas também foi uma seguridade social e política, tendo em vista diversos pontos, dentre eles sua profissão, o *status* dela, sua linhagem e os parentes adquiridos. São elementos que podem ser levantados como hipóteses que colaboraram para que ele pudesse vir a se engajar intelectualmente nos projetos que visavam ações sociais e políticas de aperfeiçoamento das condições de pesquisa e

⁵¹ Para acesso às publicações deste cunho, (conforme listadas no CEBDOC 3876 do acervo do CEB), ver a obra médica de Loureiro Fernandes (1931, 1932a, 1932b, 1933, 1934a, 1934b, 1934c, 1935a, 1935b, 1936, 1938, 1945).

produção científica no Paraná: Loureiro Fernandes, da elite econômica e política, podia *fazer-se* um intelectual comprometido com diversas agendas de seu interesse pessoal.

Certamente não são determinantes para que fosse um intelectual, mas são pontos que tornaram mais tangíveis a Loureiro Fernandes – por escolha ou obrigação - a possibilidade de envolvimento com interesses particulares.

À altura dos fins da década de 1920, pelos sentidos que tomou ao escolher sua formação, sua especialização médica e seu casamento, Loureiro já não corria tantos riscos de fracasso ao arriscar-se na frente intelectual que ele ocupou e que se esforçou por estabelecer, através dos cargos de direção em instituições que ele assumiu, muitas vezes repletas de desafios. A nosso ver, partir da década de 20 é quando se dá início ao seu descolamento à lógica dos interesses tão somente da elite, por mais que essa possibilidade de poder optar por uma rota como esta, da intelectualidade, fosse facilitada sendo modulada por essa condição socioeconômica estrutural. Tornar-se médico ou alguém diplomado em uma profissão liberal era o que se esperava, até o que se exigia de alguém oriundo de uma família como a de Loureiro Fernandes. Ser um diplomado com *status* e engajado a discussões intelectuais comprometidas a pensar a nação, era algo além: Loureiro Fernandes passa a focar-se às responsabilidades sociais aplicáveis a esta posição social, lógica um tanto comum a dos intelectuais que retratamos até o momento.

Parece-nos que este movimento começa a se esboçar efetivamente no seu envolvimento com a fundação do Círculo de Estudos Bandeirantes (CEB), início de seu engajamento intelectual e político. É necessário ressaltarmos que o CEB é só uma porta de entrada a um caminho de autonomização que se complexifica e se torna mais claro conforme Loureiro Fernandes se envolve com diversos campos científicos, principalmente a antropologia (mas também folclore, arqueologia). No entanto, é preciso não ser ingênuo. O engajamento intelectual às causas sociais e políticas não deixa de ser certo atendimento à lógica de um membro posicionado numa elite, sinal de quanto a adesão ao rol de intelectuais era motivável também por obrigações sociais.

Esta ressalva e reflexão mais pontual acerca dos caminhos escolhidos e permitidos a Loureiro Fernandes permite pensar de forma mais crítica também o encaminhamento de sua formação em medicina. Na efervescência política do Brasil recém-republicano, o campo da medicina era um dos que tinha menos entraves nos quesitos estabilidade institucional e legitimidade científica, mesmo que não fosse isento de problemas. Como vimos, a medicina se tornou um campo muito poderoso por sua

aplicação no plano social e político. Ademais, a capilaridade do seu espaço de atuação para seus formados era mais abrangente, havendo mais centros específicos da profissão para além de hospitais, pois foi nesta época em que no Brasil surgiram as grandes instituições como os manicômios, institutos de pesquisa na área de saúde, biomedicina, biologia, química e, claro, a continuidade da própria atividade autônoma⁵².

No contexto curitibano, o campo da medicina também se estabelecia aos poucos. Curitiba consolidava gradualmente seu ensino superior em medicina, as congregações e associações também se formalizavam e, como de se esperar, ao mesmo tempo legitimavam a profissão e o conhecimento médico sobre as demais terapêuticas, elevando a figura do próprio profissional enquanto uma das principais autoridades intelectuais. Em linhas gerais, Erica Cintra, pedagoga que estudou a história institucional da Faculdade de Medicina do Paraná, considera que a década de 1930 em diante teve para o curso de medicina e a profissionalização de medicina no Paraná um saldo “muito positiv[o]”, com um “amplo crescimento do número de matrículas nos cursos ofertados” (2014: 137).

Considerados os protagonismos diferentes do agente médico aqui e alhures, e também à exceção do fato que a institucionalização dos centros de atuação em medicina vieram décadas mais tarde na capital paranaense (lembrando que a reforma sanitária só viria a ser pensada e implantada ali efetivamente após 1930 (CINTRA, 2014), em tempo e contexto distintos, Curitiba assimilava o processo ocorrido nos outros estados do país.

Evidentemente existiam outros intérpretes e pensadores para as questões brasileiras além dos médicos. Outros perfis de intelectuais que não se aquietavam em lançar suas soluções às questões nacionais eram os do advogado, do engenheiro, do erudito (humanista em geral), do artista, do literato, do militar, do eclesiástico, citando só alguns. As soluções mudavam em conteúdo, mas tinham nas formas anseios semelhantes.

A raiz do descontentamento da classe intelectual tinha um cerne comum: em suma, os desânimos condiziam à governabilidade da “nação” e ao estado de seu “progresso” em diferentes âmbitos, como o científico, o moral, o civil, o cultural; todas insatisfações compassadas com ideias cada vez mais tecnocráticas. Com tais guias, os intelectuais olhavam para a “realidade brasileira” (cuja avaliação do real adquiria conveniente aderência com o fundamento político do portador da crítica) e elaboravam

⁵² A obra *Um espaço para ciência: a formação da comunidade científica no Brasil* (2015 [1979]) dá um ótimo panorama desse desdobramento.

técnicas de controle⁵³ e de reparação desta “realidade”, cada qual com soluções lançadas sob um pretexto de um cientismo prático no que tangia à aplicabilidade instrumental do intelectual.

No primeiro capítulo da obra *Os intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e a nação* (1990 [1989]), o sociólogo francês Daniel Pécaut faz uma análise da geração dos intelectuais dos anos 1920 a 1940 em busca de compreender as diferentes matizes da classe autovindicada *intelectual* no Brasil nesse período, traçando assim a ebulição das diferentes representações da nação e do povo brasileiro que então estiveram em circulação. Tal qual outros pesquisadores como Luís Rodolfo Vilhena e José Reginaldo Gonçalves refletem sobre o sentido de missão do intelectual, Pécaut, em outra vertente, traça uma crítica a partir da noção de *interesse* do sociólogo brasileiro Sergio Miceli.

Miceli compreende boa parcela dos casos de intelectuais (principalmente paulistas) como membros de uma oligarquia decadente, em que as aspirações ao posto de intelectual eram uma saída ao “risco da perda de *status*”, sendo assim um “produto de uma estratégia para preservar suas posições nas elites dirigentes”. É a esta tese que Pécaut responde que “a circunstância de serem herdeiros sem heranças não basta para explicar por que esses intelectuais se sentiam investidos de uma *missão* [grifo nosso] política” (PÉCAUT, 1990: 18-21). Vemos nisso justamente a mesma ideia de missão que analisamos terem sido inculcadas nos horizontes intelectuais do Brasil pós-republicano aos quais fizeram parte o folclore e antropologia brasileiros. Loureiro Fernandes não estava em decadência ou em declínio social, portanto a hipótese de que ele se engajaria a movimentos intelectuais como forma de manutenção de *status* não é plausível. A *missão* corresponde e dialoga com determinantes ideológicos.

A proposta de Pécaut foi traçar os variados modos de apreensão da realidade da classe intelectual ativa no Brasil e procurar captar as suas interpretações políticas aos seus reveses e desilusões com a república. Esta não foi uma tarefa de fácil identificação ao autor, pois no Brasil da década de 1920 “os projetos intelectuais eram inseparáveis da vontade de contribuir para fundamentar o cultural e o político de uma forma diferente. Tudo estava em jogo ao mesmo tempo” (1990: 22). Daí a intervenção vinda de todos os lados, dos campos intelectuais mais diversos⁵⁴.

⁵³ Pécaut se refere também a *tecnologias de poder*, ressoando uma acepção bastante foucaultiana de poder, mesmo não se referindo a ele no trecho (PÉCAUT, 1990: 49).

⁵⁴ A hipótese de Miceli, vale notar, se mostrou incompatível aos acontecimentos da trajetória de José Loureiro Fernandes. Ao ter voltado formado do Rio de Janeiro, definitivamente retornava com grandes chances de inserção e estabilidade profissional. Não necessitaria pleitear seu lugar numa *intelligentsia*

Pensar esta “realidade” era quase sempre algo correlacionado a refletir sobre as insuficiências da gestão pública e suas instituições, principalmente atribuída à inabilidade de quem as geria. As propostas de resolução a tais inquietações contraíam contornos *sui generis* dependendo da frente intelectual, razão que Pécaut atribuiu a essas soluções uma “ambivalência realista” que estava em tensão, delineando-se de acordo com as diferentes pertencas a blocos ideológicos por esses intelectuais (1990: 48-49)⁵⁵, quer fossem suas soluções aplicáveis a um nível mais local, quer a um nível de abrangência nacional.

Tratava-se, portanto, de um contexto de um campo intelectual vasto e dotado de ambiguidades, concordâncias e discordâncias, no qual até mesmo, por vezes, integralistas e comunistas – isto é, “dissidentes” de então - partilhavam de um mesmo propósito geral. As convergências entre esses segmentos intelectuais propunham-se assim a pensar a nação e a construção do imaginário de uma consciência nacional centrada em seus interesses e movidas por estes: por exemplo, divergências relacionadas ao grau de intervenção do Estado em alguma pauta dividia liberais e adeptos do poder estatal. Era realmente um jogo sendo disputado nos mínimos e máximos detalhes⁵⁶,

local a troco de descartar “riscos” de decadência e *status*, pois o que ele haveria dali pra frente, tão somente pelo fato de ser médico, era prosperidade e estabilidade, já considerando todo o seu capital cultural e financeiro herdados. Realmente não faz sentido algum à trajetória do nosso sujeito analisado. Ao que tudo indica, Miceli faz uma análise com a linha de análise de Pierre Bourdieu, mas sua aplicação é mais dura que a de Pécaut, que faz uma interlocução bourdieusiana mais sensível entre as origens sociais dos intelectuais e seus posteriores engajamentos. Algo que tentamos tomar como inspiração ao considerar a trajetória de Loureiro Fernandes após sua vinda do Rio de Janeiro a Curitiba e seu despoite no CEB.

⁵⁵ Tome-se como outro exemplo as diferenças de preocupações entre os literatos da Semana de Arte Moderna de 1922 e os pensadores que ficaram conhecidos como “autoritários”, da linha de Alberto Torres e Oliveira Vianna: trata-se de valoração *sui generis* à percepção do “nacional”. Os primeiros estavam preocupados em assumir o caráter autenticamente nacional em sua produção ao invés de importarem formatos e influências das letras e artes de maneira europeia; o segundo grupo propunha em seus textos a necessidade de se conceber uma “consciência nacional para conceber a política [do Brasil]” (PÉCAUT, 1990: 25), e cuja concepção era de um Estado autoritário, centralizador (mudanças vindas “de cima”, nos termos utilizados pelo sociólogo anteriormente citado aos intelectuais adeptos destas características para o poder).

⁵⁶ Em tal jogo, assim como o projeto médico do XIX que incorporou diversas concepções da ciência médica da época para o campo da política social concebida por médicos com autoridade no debate e poder públicos (como vimos de Nina Rodrigues), muitos intelectuais da questão “nacional” imiscuíam concepções tidas como científicas à revelia da própria frente intelectual que visava a notoriedade enquanto classe intelectual, com diferentes diagnósticos, prognósticos e prescrições de solução ao país. As críticas variavam em relação à corrente intelectual da qual partia um autor ao realizar tais exames, fosse, em hipótese, por parâmetros relativos à composição étnica e racial brasileira vistas com problemas (debate do XIX, mas que no século XX ganhou expressão eugenista conforme a ascensão do problema nazifascista europeu); à falta de moralidade e civismo (católicos); ou ao insatisfatório regime econômico e político tidos como prostrados. Entre outros. Reitera-se sua variação, porém, sempre havendo algum aspecto da nação tornado tema ou problema das inquietações destes intelectuais.

onde “não ‘brincavam’ de política: lutavam efetivamente pelo poder” (PÉCAUT, 1990: 90).

Além disso, pode-se dizer que a legitimidade do intelectual politicamente engajado ganhava força sob o signo da ciência (PÉCAUT, 1990: 34) e, com efeito, a base do argumento comum da emergente classe intelectual preocupada com a nação, ainda que reiterando-se sua complexa dispersão política, chancelava esta preocupação com a condição da ciência. Não diferente, a agenda política também absorvia a priorização deste caráter especializado cada vez mais tido como “vocacionado”, análogo ao de um profissional supostamente portador de uma objetividade técnica fornecida pelo fazer científico para que sanasse as vicissitudes da nação⁵⁷. A política não era local pra qualquer um e calhava que o perfil do agente político da maior parte da metade do século XX se moldasse no indivíduo da classe intelectual: a saber, o sujeito erudito, de cultura (religioso ou não), letrado, “cientista” de preferência ativo e vinculado institucionalmente, sem perder de vista que, como de praxe, o parâmetro de todo este *modus operandi* estaria nas nações ditas civilizadas.

Se relaciona a tal panorama o projeto de reestruturação da ciência no Paraná à qual José Loureiro Fernandes se engajaria. Já não se tratava mais somente de um projeto intelectual apenas da figura do médico, mas sim de uma circunstância política difusa que estava em circulação pelo Brasil: os médicos, por eles próprios, não podiam curar sozinhos as doenças que se atribuíam ao estado da educação e da cultura brasileira.

É certo que a formação médica dava créditos a José Loureiro em inserir-se numa frente intelectual, com a comunidade médica mobilizando-se muito para além do seu campo científico, atuando em outras linhas de frente com demais intelectuais dispostos à transformação daquela conjuntura enxergada com pessimismo em plano nacional e local.

Tal urgência por agendas intelectuais no Paraná se coloca em evidência quando observamos o fato de que antes da década de 1930 o Paraná até já possuía instituições de produção e divulgação científica, no entanto estas instituições eram irregulares em rendimento porque estavam datadas e precarizadas sob o ponto de vista administrativo, estrutural e acadêmico. A culpa para esta situação recaiu à época tanto na direção das instituições quanto no minguido apoio financeiro que recebiam do estado, o que

⁵⁷ Dirá Pécaut (1990: 50) que estes intelectuais engajados muitas das vezes vinham com sugestões de aplicação de um “positivismo ao gosto do momento” ou de uma “adequação (...) de uma gestão racional das relações sociais e econômicas”, como se o fazer político fosse realmente uma aplicação de fórmula para se chegar a um resultado.

justificava os seus desempenhos deficitários. Um caso a ser citado como exemplo de mau funcionamento institucional foi o do Museu Paranaense⁵⁸, mas havia também a situação cambaleante das faculdades num Paraná ainda semi-universitário por consequência dos entraves burocráticos das reformas legislativas educacionais, de nível federal, implementadas na década de 1910, como vimos de forma breve no capítulo anterior.

O Círculo de Estudos Bandeirantes, fundado por Loureiro Fernandes e colegas em 1929, poderia ser um espaço de troca intelectual para começar a “solucionar” os problemas do Paraná e da nação. O cenário pouco profícuo de pesquisa, divulgação e produção científica, englobado pelo caloroso contexto nacional da emergência de uma classe intelectual preocupada e disposta a conceber os rumos da nação, conformaria uma margem para que um agregado de intelectuais engajados em Curitiba pudesse se entrepor diante do quadro de carência de uma *intelligentsia* local capacitada a pensar tais rumos de dentro do Paraná.

A insurgência de um circuito intelectual curitibano detidamente católico na década de 1920 não se dá por acaso. Sobre isso o filósofo e teólogo Teodoro Hanicz afirma que

os primeiros anos da década de 20 marcaram a saída dos intelectuais católicos do anonimato e da sua indiferença em relação ao catolicismo tradicional. Liderados por Jackson de Figueiredo, no início, depois por Alceu Amoroso Lima e reunidos em torno da revista *A Ordem* e do Centro Dom Vital, esse grupo sai a campo em defesa do catolicismo, assumindo a vanguarda no campo da cultura católica, procurando novos espaços para a organização do laicato e abrindo canais de diálogo com o mundo moderno (2006: 204-205).

No entanto, antes de nos debruçarmos sobre esta instituição em específico é importante frisar que houve predecessores ao laicato católico. Foram duas tradições intelectuais no Paraná que em comparação ao CEB propiciaram dois universos de ideias distintas, ambos abordados pelo pesquisador supracitado.

Num primeiro momento, datado a partir dos anos 1880, surge em Curitiba uma intelectualidade literária e artística autoatribuída como anticlerical. Esta também se assumia republicana (enquanto um regime político que reduziu a influência da Igreja Católica pelo Estado após sua instauração), tendo sido capitaneada pelo poeta e

⁵⁸ Ver em Fabiano Ardigó (2011) o detalhamento da situação penúrias que atravessada pelo Museu Paranaense.

polígrafo Dario Vellozo, tão embora tivesse outros adeptos de renome, como Silveira Neto e Júlio Perneta para citar alguns. Dessa leva intelectual resultam vários periódicos, folhetins, revistas e publicações de natureza positivista, ocultista, maçom e simbolista, nos quais se fomentava um pensamento livre do catolicismo e oposto à sua expansão (SAMWAYS apud HANICZ, 2006: 184).

Igualmente, desta manifestação intelectual culmina ainda a Liga Anticlerical Paranaense, e em 1901 o Instituto Neo-Pitagórico. Foram grupos de intelectuais frontalmente contrários aos interesses católicos, notável na forma como buscavam nas referências simbólicas da antiguidade clássica grega e romana seus referenciais para uma proposta transcendental daquela modernidade que, a eles, anticlericais, ainda dava vulto a símbolos obscurantistas da razão, tal como o pensamento religioso. Em vista a este movimento, Hanicz assinala como a modernidade, a cada época, é “reinterpretada e redefinida” (2006: 195), o que ressona em alguma medida a mencionada “realidade ambivalente” referida por Daniel Pécaut (1990), só que desta vez lida pelos anticlericais. Ademais, eles foram fundadores de uma corrente intelectual que resistia às influências religiosas da Igreja Católica num estado e nação majoritariamente católicos, o que, de não se estranhar, lhes ocasionou forte críticas dos membros católicos que tinham acesso à imprensa durante as duas primeiras décadas do século XX em Curitiba (HANICZ, 2006: 197).

Em paralelo a isso, na virada do século XIX, surgia outra tendência intelectual no Paraná relativamente simultânea a dos anticlericais, que foi o movimento paranista. Era católico, mesmo que resguardado em alguns de seus membros, e praticamente compôs o lastro historiográfico de então, parte de um projeto da ação católica para reafirmar a importância de seu pensamento.

O paranismo permeou tanto a historiografia quanto a iconografia em geral produzidas no estado, com destaque na arquitetura e as artes plásticas, tal como o meio literário em geral. Seu principal representante foi o intelectual Romário Martins, que esteve à frente de importantes instituições, como o MPR (foi diretor durante 25 anos após assumir em 1902), cofundador do Instituto Histórico Geográfico do Paraná (IHGPR), tendo sido também eleito deputado na primeira década dos 1900. Teodoro Hanicz (2006: 198) afirma que o Paraná precisava de registros históricos e simbólicos para “cimentar a idéia de coesão social e cultural, (...) criar uma consciência coletiva para definir quem era o habitante deste estado, quem era o paranaense (...), dar-lhe uma identidade, construir sua história”. Na dissertação de Juliano Doberstein (2017),

também é apontado para o engenheiro, historiador e jornalista David Carneiro enquanto um expoente tributário dessa mentalidade paranista. Carneiro foi uma espécie de “sucessor” de Romário Martins, tendo sido até considerado pela opinião pública paranaense como “o último dos paranistas”.

Enfim, parte desse intento identitário e regionalista o investimento na constituição de uma historiografia que visava dar uma identidade ao social, ao político, ao geográfico e ao econômico, sempre instituindo símbolos para tal, como a gralha-azul, a araucária, a erva-mate, a sua terra em geral. O paranismo reverberou imensamente na iconografia paranaense, bem como à apreciação “etnográfica” dos povos do Paraná⁵⁹, demarcando seu viés patriótico regionalista que envolvia a identificação a estes elementos associados a tudo o que era mais tido como essencialmente gentílico a este estado sulino.

Sobretudo pelo fato de não serem católicos explícitos, isto é, não deixarem patente em seus escritos uma relação com a situação religiosa⁶⁰, a capital paranaense aindaurgia de um levante de catolicismo, de um ressurgimento. O que veio a se tornar palpável efetivamente com o projeto do laicato católico, dentre o qual estaria o CEB (HANICZ, 2006). Este fora um movimento intelectual que acompanhou o programa da romanização da Igreja no Brasil, tendo tido sua ignição com o advento do regime republicano que aparentemente punha em risco a instituição católica.

Assim sendo um movimento intelectual de mesmas raízes históricas, uma característica marcante dos paranistas, transmitiu-se como herança genética aos cebistas: a tônica patriótica, tanto pelo regional quanto pelo nacional, laudatória aos símbolos, aos eventos e às biografias dos personagens tidos como triunfantes.

Há nisso uma lógica parecida com a que antropóloga historiadora Lilia Moritz Schwarcz (2013: 53-54) percebe no seu estudo do IHGB carioca o caráter de que a instituição guardava uma “história oficial” da nação e as lógicas dos ritos de

⁵⁹ A ressaltar que o IHGPR até teve o “Etnográfico” no nome da instituição, porém, ao que tudo indica, foi retirado. Esses paranistas inclusive foram talvez os primeiros intelectuais a resgatarem as fontes etnográficas de viajantes e exploradores que registraram suas impressões do estado. Além da empatia a níveis de idolatria pelo povo paranaense (uma história sobretudo branca do seu povo, enfatizada pelos imigrantes), há também uma narrativa patriótica em torno dos registros de populações indígenas vistos também como índios “característicos da terra paranaense”, tão embora os paranistas rememorassem com maior cortesia, a nosso ver, os efeitos compreendidos como “civilizatórios” na situação do contato entre estes índios e os brancos (que aconteceu sob a égide da atividade missionária e dos agentes do Estado) do que por uma valorização de uma perspectiva etnológica, as variadas línguas, os diversos modos de fazer e de se destas populações que eram minimamente descritas pela bibliografia dos séculos XVIII e XIX.

⁶⁰ Tendo-se em mente que o paranismo foi uma reação da ação católica no Paraná, cujo quadro de intelectuais, aliados à Igreja Católica como um todo, faziam oposição aos intelectuais anticlericais que ganharam força no final do século XIX, mas que logo cessaram no XX.

consagração realizados pelos seus idealizadores. Em seu estudo a antropóloga diz que a abordagem biográfica foi adotada pelo IHGB para exaltação do Império (uma encomenda deste, aliás), quando só eram feitos

estudos de grandes vultos, assim como era prática do estabelecimento fazer biografia dos “outros próceros” e dos da “casa”. Assim, ao lado das trajetórias de reis, rainhas, governadores gerais, literatos de fama, realizavam-se, no dia a dia da instituição, relatos biográficos sobre os sócios locais. Não por coincidência media-se a importância do associado, a partir da pessoa que realizava sua biografia. Isto é, quando um dos sócios falecia, dizia a regra local que era preciso realizar uma peça biográfica que seria impressa nas páginas da revista do estabelecimento. É muito fácil entender a economia interna da instituição que costumava avaliar a relevância do homenageado a partir da projeção e proeminência daquele que redigia a homenagem (SCHWARCZ, 1989). A homenagem também era dirigida à instituição e à própria nação e, como num jogo de dominó, criava um elo entre todos os envolvidos na operação. Também é preciso destacar o objetivo maior dessas biografias *evenementielles*: sempre a exaltação.

Esse caráter e esforço da exaltação e da lauda foi um procedimento muito comum do Círculo de Estudos Bandeirantes, com seus membros homenageando, prestando honras e reconhecimentos às figuras dignamente elegíveis pela intelectualidade católica do Paraná. A preocupação em elegê-los como assuntos contempláveis pela intelectualidade do laicato católico se dava porque em alguma medida os seus feitos se assimilavam com as preocupações e ideais de civismo, moral e ética cristã condizentes às deles⁶¹. O Paraná também possuía seu Instituto Histórico e Geográfico, e houve trânsito dos intelectuais integrantes com o núcleo cebista.

⁶¹ Além disso, seguindo os passos da análise feita por Schwarcz (2013: 54) da “economia interna” dos processos de homenagear do IHGB, que “costumava avaliar a relevância do homenageado a partir da projeção e proeminência daquele que redigia a homenagem”, podemos dizer que Loureiro Fernandes e membros do CEB em geral operavam sob ótica semelhante. Entre alguns dos textos *in memoriam* que Loureiro escreveu em honra a “grandes vultos”, alguns foram de médicos muito prestigiados pela sociedade curitibana e paranaense, como os já citados João Candido Ferreira (1947; 1948) e Caetano Munhoz da Rocha (1944), e mesmo o médico-viajante Jean Maurice Faivre (1945). Loureiro tinha a proeminência para redigir tais tributos. E não só a médicos Loureiro Fernandes prestou suas honras, mas também a quem via com as qualidades valiosas de um “etnógrafo”: Telêmaco Borba (1946) é um deles, cuja qualidade Loureiro mesmo vinha adquirindo e passava a se interessar cada vez mais a partir da antropologia. Possuía proeminência para tanto, a partir de 1940 afinal já era catedrático de Antropologia e Etnografia na FFCL, que veremos desdobrar-se do CEB. A título de curiosidade, sabe-se que os parentes oitocentistas distantes de Loureiro Fernandes atuavam em profissões correlatas às dessas figuras prestigiadas em frequência por Loureiro (e pelos demais cebistas): missionários, figuras militares, agentes do estado, etc., exceto pelo fato de que estes parentes não tinham a mesma notoriedade e tampouco tinham realizados feitos em níveis aproximados às das figuras triunfantes. No entanto, seus tios-avós e tios-bisavós padres (catequistas), diretores gerais dos índios e militares também eram pares do catolicismo e desempenharam muitas atividades semelhantes, bem como é provável que se equiparassem ideologicamente. À exceção das inúmeras singularidades de tais trajetórias, podemos também identificar um sem-número de afinidades.

O paranismo certamente transmitiu muitos aspectos dos seus *modi operandi* ao laicato católico que vigoraria em Curitiba com o CEB. A compatibilidade de ambos se mostra ainda mais acertada com a indicação da pesquisa de Hanicz de que Romário Martins tornou-se membro da comissão da redação da *Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes* em 1934, função exercida até 1948, ano de seu falecimento. Sua presença, ao autor, “contribuiu para reforçar nos católicos o caráter regionalista, paranista e nacionalista” (2006: 203-204).

Assim, a conformação de uma intelectualidade católica curitibana que culmina com o CEB ganhou forma num período em que se desdobrava um projeto engajado e institucionalizado da romanização da Igreja Católica no Brasil. Em Curitiba, tal experiência de expansão da ação católica se desenrola ambientada nesta tensão entre espectros opostos acerca da interferência do âmbito religioso nos debates e nas pautas da esfera pública, posicionamentos os quais perfilamos há pouco com exemplos de movimentos intelectuais com diferentes pertencas nesse quesito: um primeiro que repugnava qualquer influência da religião; e outro que não a evidenciava de modo latente, mas que se tratavam de católicos. Esta foi uma situação propícia para que intelectuais assumissem o catolicismo como bandeira de militância aos problemas de toda ordem, principalmente neste cenário onde assolava o descrédito dos rumos da nação de maneira bastante generalizada no país durante o curso da experiência política tocada pela Primeira República (HANICZ, 2006: 204).

Irradiou-se a partir destas propostas de conformação intelectual de matriz religiosa muitos projetos para solucionar esta recente experiência política, o que pudemos minimamente dimensionar através de Daniel Pécaut (1990) e Luciano Martins (1987). O projeto do laicato católico procurou preencher justamente alguns desses vãos que o contexto político turbulento expunha. Ou melhor: buscou ocupar uma posição a mais.

O que se via acontecendo no Brasil do primeiro quartel do século XX era uma grande projeção, bem como uma ampla repercussão de núcleos intelectuais católicos no Brasil nacional, exemplificada com as figuras Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima publicando a revista *A Ordem* e suas articulações em torno do *Centro Dom Vital* no começo da década de 1920. No Paraná, as movimentações do projeto de restauração católica romana iniciam em 1894 com a instalação da Diocese de Curitiba e a agência do bispado regido por Dom José de Camargo Barros, já ciente da necessidade de fortalecimento do ensino e do *ethos* católico frente aos levantes de séquitos anticlericais,

livre-pensadores, positivistas e demais ideais ditos modernizadores – repulsados pela Igreja Católica - que conviviam na capital paranaense. O estado paranaense de modo geral ainda não tinha força centralizada da entidade da Igreja Católica Apostólica Romana por sempre ter sido sempre marginalizado nas ações da Diocese paulista, visto que até 1853 o Paraná foi comarca da Província de São Paulo (HANICZ, 2006: 134-148)⁶².

A Igreja Católica havia perdido um tanto do seu espaço após a passagem para a república nos fins do século anterior, já que era a religião oficial da monarquia no Brasil e a república era, em teoria, laica. Não obstante, o projeto positivista do Estado republicano ameaçava afetar o currículo religioso católico no ensino público, o que agitava ainda mais os intelectuais católicos frente ao receio de serem cada vez mais jogados a escanteio na diretriz secular do Estado.

Os problemas acumulados na nação continuavam a acirrar os ânimos da classe intelectual de uma maneira em que a “realidade” só se via resolvida pelas soluções específicas da agenda intelectual: aos católicos, “a religião poderia assegurar a base da nação” (PÉCAUT, 1990: 28), o que permitia a coesão dos problemas mais dispersos.

Os intelectuais de Curitiba ouviam os ecos de toda esta configuração do problema à religião e, em paralelo, “o laicato católico (...) mobiliza-se (...) em torno de organizações religiosas e culturais para restaurar o significado do catolicismo na sociedade local fortemente influenciada pelo positivismo” (HANICZ, 2006: 205), coletivo frustrado pelo fracasso republicano que outrora garantiu resolver os problemas brasileiros de toda ordem⁶³. Ainda nesta referência, Hanicz coloca que a década de 1920 era uma década prolífica à emergência do coletivo católico porque o Paraná era governado pelo também médico e católico devoto Caetano Munhoz da Rocha, que favoreceu a Igreja.

Escutaram-se, assim, as novas respirações de agremiações do laicato católico curitibano⁶⁴, vertente que visava ultrapassar os aspectos estritamente espirituais da

⁶² Teodoro Hanicz assinala que a fundação da Diocese de Curitiba e a proposta da construção de um seminário pelo Bispo em questão, aliás, foi tratada com a família Hauer, o que ao autor “Não deixa de ser significativo [que] esse fato (...) é um marco importante no processo de aproximação da Igreja da burguesia curitibana” (2006: 147).

⁶³ Estendendo o leque de intelectuais ligados à Igreja, havia também aqueles que trabalharam ativamente para construir instituições laicas de caráter laico. O fato é que não nos referiremos a este grupo, porém, vale lembrar que havia uma gama extensa de católicos com perspectivas distintas e com propostas institucionais que diferiam quanto à “restauração do catolicismo” que mencionamos no parágrafo. Portanto, não se encerra no que está dito ali.

⁶⁴ Na viragem do século XIX ao XX, Curitiba até já tinha um jornal católico intitulado *A Estrella* e um

religião ao plano da cultura e da política: visava “formar mentalidades”, segundo Teodoro Hanicz (2006: 205).

O laicato tomou a primeira expressão com o Grêmio Literário São Luís, ao qual vimos que Loureiro aderiu (com datas imprecisas, variando entre 1919, 1922 e 1924), e da União dos Moços Católicos de Curitiba (1926), que para o autor e a alegação da sua fonte de referência⁶⁵, foram embriões do CEB. José Loureiro Fernandes e José Farani Mansur Guérios estiveram em meio às duas (HANICZ, 2006: 205-206). O objetivo de ambos os coletivos, a princípio, era “propagar a fé católica, defender os dogmas da Igreja e militar em defesa da família, da Pátria e de Deus” (HANICZ, 2006: 206). Nota-se com isso a similaridade dessa amálgama ideológica com a dos projetos autoritários europeus que alicerçaram-se sob o discurso e pesquisa folclóricos, conforme debatido no primeiro capítulo.

É no mínimo intrigante percebermos também como o discurso dessa juventude católica se via capaz de articular imaginários em diferentes escalas, local, nacional e global, pois a ascensão da Igreja Católica no Brasil foi ativamente definido enquanto um projeto global da Igreja planejado pelo núcleo do Vaticano. Como bem se mostra consoante com tal projeto de larga escala o manifesto editorial da revista curitibana *A Cruzada*⁶⁶ no primeiro número do periódico, quando a editoria declara suas pretensões, reproduzidas por Hanicz (2006: 208): “somos um pequeno grupo de moços entusiastas e destemidos que professamos de viseira erguida aquela Religião que, além de ser universal, é dos brasileiros”⁶⁷.

“club” católico, o Círculo Catholico Paranaense, mas eram grupos aparentemente sem expressão e que muito enfraquecidos pela crítica anticlerical. Para uma das críticas, ver nota-de-rodapé 76 do trabalho de Teodoro Hanicz (2006: 205).

⁶⁵ Teodoro Hanicz refere-se a Nêvio de Campos (2002).

⁶⁶ A revista católica *A Cruzada* circula a partir de 1926. Note-se que, ao lado de Círculo de Estudos Bandeirantes, ambas compõe em seus nomes um referencial histórico e simbólico de “combate”, de heroísmo e pioneirismo, reivindicados nesta militância ao “hostil”, considerado todo e qualquer aspecto da modernidade que afrontasse as diretrizes morais, éticas e cristãs da instituição católica. Ao contrário das cruzadas, que faz alusão a um evento marcante Igreja Católica Apostólica Romana na antiguidade, o laicato também faz uma aproximação da experiência brasileira, representada romanticamente sob a figura dos bandeirantes. Sobre ambas as representações, Teodoro Hanicz fez uma análise mais detida e detalhada do signo do bandeirante que o CEB tomou para si, que ao autor deriva de uma poesia heroizante de Olavo Bilac acerca dos bandeirantes; Hanicz também faz uma análise dos nomes “guerreiros” de tais revistas da juventude do laicato católico - confrontos que o autor deixa claro serem assumidos no plano da cultura (2006: 209; 211-212; 223-227).

⁶⁷ De acordo com os documentos já analisados do acervo do CEB (CEBDOC3874-3876), Loureiro Fernandes colaborador correspondentes da revista *A Cruzada*, sob o pseudônimo literário *El Hakim*. Numa rápida busca do termo em dicionários, encontramos um possível significado ao termo, cuja etimologia vem da língua árabe (*Al-hakim* na escrita românica). A palavra *Hakim*, isolada de artigo, tem dois sentidos de origem, segundo o dicionário *Oxford*, 1) “homem sábio, médico” (*wise man, physician*) e 2) “governador, dirigente, regente, etc.” (*ruler*). Há mais acepções à palavra. Além do mais, se se

A emergência de fato do Círculo de Estudos Bandeirantes vem em março de 1929, tendo em sua base os dois mesmos jovens católicos que já estavam presentes nas agremiações da juventude católicas dos anos anteriores, José Loureiro Fernandes (que, embora não tivesse comparecido na fundação da União dos Moços Católicos porque estava no Rio de Janeiro, é mencionado em vários registros delas) e José Farani Mansur Guérios. Ambos interessados em “belas-letras”, o primeiro recém-formado médico, o segundo já finalizando a faculdade de direito da UPR. Mas havia um terceiro membro, o principal na hierarquia dos fundadores pela idade e posição eclesiástica, que era o Padre Luiz Gonzaga Miele. Foi Miele quem convocou José Loureiro Fernandes e José Farani Mansur Guérios para a fundação do CEB.

A reunião dos três para discutirem a fundação do CEB viria a acontecer no fim de 1929, com um Conselho Diretor que ganhou adeptos depois do intento pioneiro dos três primeiros membros bandeirantes, atitude que se tornou praticamente um evento canônico para o grupo. Como demonstram as palavras de Liguaru Espírito Santo (1954, apud HANICZ, 2006: 210)⁶⁸, esta tríade que esboçou a instituição significava uma unidade “*cor unum et anima una* -, como um só coração e uma só alma, o sacrossanto liame da Fé. Fé, no mesmo Deus de nossos altares; Fé, no Bem e no Justo, Fé na Civilização e na Cultura!”.

Com o Conselho Diretor formado por onze pessoas⁶⁹, fundou-se oficialmente o CEB em 12 de setembro de 1929. Este núcleo católico até 1938 ocupou os porões de um imóvel da família de José Loureiro Fernandes. Loureiro mesmo registra em um documento datado de 1934, do qual se valeu para proferir um discurso retrospectivo em comemoração dos cinco primeiros anos de atividade do CEB, que

cogitou-se de instalar o Círculo na sede de qualquer das Sociedades já existentes, idéa colocada logo à margem diante da impossibilidade de se iniciar a organização da Bibliotheca e da directa dependencia em que se ficaria para com a Directoria das referidas Sociedades. Foi quando a grande generosidade de meu Pae nos concedeu esta sala que ainda hoje ocupamos.

considerar o artigo *Al* (ou *El*, como utilizado por Loureiro), o termo adquire sentidos diferentes a diversos países muçulmanos (podendo variar da figura do “governante” até a de “divindade”). Não é possível fazermos inferência ao motivo da remissão de Loureiro, um católico, a um termo muçulmano de provável referência à guerra histórica entre católicos e islâmicos. Para mais, ler o verbete do dicionário *Oxford* em: <<https://en.oxforddictionaries.com/definition/hakim>> (acesso em 31/10/2017).

⁶⁸ O autor nos passa as referências completa deste trecho da fala pronunciada pelo cebista na ocasião do 25º aniversário de fundação do CEB – In: *Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes*, vol. II, tomo II, setembro de 1954, p.748.

⁶⁹ Para mais, ver Ferrarini (2011) e Hanicz (2006: 214-215). José Loureiro Ascensão Fernandes, a saber, foi o único médico dos bandeirantes fundadores. Depois apareceria Homero de Mello Braga nas atividades dos cebistas.

Expostas as nossas finalidades, louvou a iniciativa e Ele próprio se encarregou de mandar fazer as adaptações indispensáveis (Acervo CEB)⁷⁰.

O CEB passou os anos seguintes em sedes temporárias e somente em 1942 ganharia o terreno para sua sede definitiva, conseguida pelo interventor do estado, Manoel Ribas (primo-segundo de Gabriella Lustoza de Barros, esposa da Loureiro Fernandes), e que em seguida foi efetivado enquanto sócio benemérito do CEB. A sede que permanece em funcionamento foi inaugurada somente em 1945. Loureiro também seria nomeado diretor do MPR pelo interventor Ribas em 1936 e delongando-se até 1943, devido à péssima gestão do diretor João Tenius que acabou renunciando ao cargo. Fabiano Ardigó (2011: 110-11) chega a afirmar que o interventor Ribas “não o conhecia pessoalmente quando o nomeou diretor do Museu, mas soube por terceiros que se tratava de pessoa de confiança e talhada para a tarefa”⁷¹.

O futuro governador do Paraná e futuro reitor da UFPR Bento Munhoz da Rocha Neto (outro primo distante da esposa da Loureiro) também estava entre os fundadores do CEB, tendo sido o primeiro bandeirante a inaugurar a tribuna e apresentar um trabalho para os demais em dezembro de 1929 (HANICZ: 2006: 237).

Outrossim, havia pessoas associadas ao CEB que iam assistir os debates, geralmente a convite dos membros do Círculo. Após o Conselho Diretor ter sido formado em sua fundação, o CEB adquirira inúmeros sócios que faziam importantes articulações com Loureiro Fernandes, alguns listados por Fabiano Ardigó (2011: 108-109) como Afonso Camargo (sucessor do governo de Caetano Munhoz da Rocha e antecessor de Ribas); Flávio Suplicy de Lacerda, então reitor da Faculdade de Medicina e reitor da UFPR muito depois; Brasil Pinheiro Machado, entre outros ligados ao grupo católico. Pessoas “cujas canetas definiam a extensão dos maiores organogramas do estado”, conclui o historiador (ARDIGÓ, 2011: 109).

Para os debates ocorrerem, os assuntos geralmente eram distribuídos numa programação fixa e cada bandeirante fazia seminários com temas específicos. Em tese, o objetivo dos encontros era o de elencar e discutir os assuntos concernentes aos problemas da modernidade local e nacional, para a “realidade” do laicato católico, como vimos na noção de “realidade ambivalente” descrita por Pécaut (1990: 07).

⁷⁰ Para ler o texto integral, ver documento CEBDOC055, acervo CEB.

⁷¹ Teria sido o contato entre Loureiro e Ribas intermediado pelo fato do vínculo familiar de sua esposa Gabriella, ou devemos supor, em 1936, que o nome de José Loureiro circulasse suficientemente por Curitiba para chegar até os ouvidos do chefe de estado?

Aliás, como figura ativa, o intelectual bandeirante devia se envolver nos problemas do seu tempo (HANICZ, 2006: 229). Hanicz ainda assinala que, em geral, os intelectuais cebistas adotaram uma releitura da fortuna crítica da filosofia e teologia de Tomás de Aquino, adereçada de “neotomismo”. Foi uma retomada tomista que em tese “não se [opunha] à modernidade, mas [que era] contra seus efeitos, suas consequências, seu impacto sobre o comportamento das pessoas e sobre a tradição católica, sobremaneira sobre a moral católica” (2006: 237).

Os assuntos dos encontros também podiam divergir das pautas concernentes à modernidade. Poderia ser também, como às vezes acontecia, uma pauta isolada ou uma leitura de alguma obra escolhida por algum membro, certamente enviesada segundo a formação do palestrante. O importante era permutar conhecimentos, ter o “intercâmbio do pensamento orientador das almas (...), do dever e da responsabilidade sociais, em face da anarquia reinante no mundo da inteligência”, afirmação registrada na primeira ata de sessão ordinária do CEB (apud HANICZ, 2006: 212)⁷² – lembrando que “anarquia”, bem como “mediocridade”, eram conceitos muito particulares aplicados de modo adjetivo à modernidade não-católica, segundo os pensadores do laicato católico, como bem aponta a discussão de Teodoro Hanicz (2006). A instituição também acolhia eventos extracurriculares, tais como congressos, conferências, sessões comemorativas de outras instituições, entre outros tipos de ocorrências (HANICZ, 2006: 232-242). Isto também nos mostra o esforço que o CEB teve de dinamizar e trazer interlocução entre instituições produtoras de conhecimento.

O levantamento dos temários cebistas sobre questões ditas problemáticas da contemporaneidade e modernidade (do ponto de vista do laicato católico) também traz a lume um elo importante com o estudo de Pécaut acerca da ascensão dos intelectuais enquanto membros pretensamente específicos de uma classe que lida com as questões nacionais. Muitas falas de Loureiro Fernandes, provavelmente endossadas pelos demais cebistas, reiteram uma noção de uma posição privilegiada de “representação intelectual” por este coletivo. Também reiteram as práticas cada vez mais incorporadoras do imperativo científico que, como vimos, foi um signo bastante comum da intelectualidade da Primeira República brasileira no Paraná, derivando-se assim uma experiência como o Círculo de Estudos Bandeirantes. Tal imperativo não se interrompe

⁷² O autor também passa a referência exata da consulta: Ata nº1, ata da sessão ordinária de instalação do Círculo de Estudos Bandeirantes, realizada em 12 de setembro de 1929, In: Livro de atas nº1, setembro de 1929 a maio de 1931, F1f-v, acervo CEB.

em Loureiro Fernandes na sequência de sua carreira de pesquisador dentro das instituições e áreas de conhecimento pelos quais ele foi ativo – o que nos ajuda a traçar também a linha explicativa referente ao jugo feito por Loureiro no momento do acirramento da interface científica entre antropologia (ciências sociais) e folclore.

Um exemplo disto, verificável a partir do extenso arquivo desta instituição, é que José Loureiro Fernandes escreveu um roteiro de fala (não publicado) em 1934 de uma exposição sua na tribuna do CEB. Nesta, fez um balanço das atividades e relembrou a trajetória da instituição durante os cinco primeiros anos de funcionamento, oportunidade à qual relembra 1929, o ano de fundação. Ele fala sobre o primeiro encontro com o Padre Miele e José Farani Mansur Guérios, de quando saiu a organização do Conselho Diretor da instituição:

simples palestra de amigos na qual (...) ficou arbitrado se procedesse a fundação de um centro de cultura nos moldes de outros congêneres das captaes e cidades mais adiantadas do velho e novo mundo. Transmitida a idéa a vários elementos do *meio intelectual de Curitiba* [grifo nosso], não só ella mereceu franco apoio como também foi integralmente esposada⁷³.

A partir deste pequeno trecho, já fica notável a compreensão dos próprios cebistas de que eles eram porta-vozes de uma intelectualidade paranaense outra, admitidamente católica e tributária de grupos de estudo e pesquisa localizados no estrangeiro - para José Loureiro e seus pares, locais mais adiantados. Nada diferente da classe intelectual brasileira historicizada por Luciano Martins (1987), onde o autor aponta terem sido os parâmetros desses eruditos primordialmente orientados por países do eixo euroamericano, exceto quando a perspectivas das correntes modernistas da década 1920 de fato emplacam e depois são adotadas como perspectivas nacionalistas oficializadas e impostas pelo Estado. Em nossa análise, este fora um senso crítico achatado e em grande parte solapado por uma síndrome de inferioridade dos intelectuais e da elite brasileira como um todo, perspectiva advinda de longo tempo na história do Brasil e que, em outro ensaio dentro da produção acerca do pensamento social brasileiro pelas ciências sociais, foi denominada enquanto “complexo de Zé Carioca” (SCHWARCZ 1994).

Tal perspectiva corrobora, ademais, à hipótese de uma ressonância das preocupações de Loureiro Fernandes com o coletivo local cebista, que começava, portanto, a se autoatribuir a condição de um “meio intelectual” por excelência. Como

⁷³ Acesso à íntegra no documento CEBDOC055, acervo CEB.

exemplo desta relação, Daniel Pécaut baseia-se em alguns dos comentários de Oliveira Vianna (1883-1951), que, em suas obras cada vez mais requisitou um estado mais autoritário ao longo do decênio 1920-1930, para aferir que nessa época

uma nova geração de intelectuais não só descobriu e tornou pública a sua vocação nacional, mas ainda divisou o lugar que, naquele momento, poderia ocupar dentro da nação. Nesse escritos sobre o presente e o futuro do Brasil encontra-se, de fato, a questão permanente dos próprios intelectuais, sua posição e sua função. Neles reaparecem sem cessar os termos “intelectuais”, “intelectualidade”, “inteligência” ou “*intelligentsia*”. Aliás, a palavra “inteligência”, em português, nem sempre distingue de *intelligentsia*; mas está fora de dúvida que os que a utilizam consideram-se pertencentes a uma categoria social específica e que esta categoria é, antes de tudo, uma elite dirigente (1990: 28-29).

Assim, é possível afirmar que gradualmente no Paraná o CEB assumia postura de um grupo de intelectuais católicos que se via como representante de uma classe à parte, uma categoria com responsabilidades sociais e políticas balizadas, como Loureiro disse na sua fala de 1934, “nos moldes de outros congêneres das capitais e cidades mais adiantadas do velho e novo mundo”.

A assunção análoga de perspectiva de uma classe dirigente predestinada e apta à solução dos grandes problemas adquire contornos mais nítidos e progride à medida que o CEB dá curso a duas diretrizes centrais ao funcionamento da instituição: a inauguração da *Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes* em 1934 e a idealização do ensino universitário a partir da FFCLPR. Os imperativos generalizados por “progresso da nação” não viriam sem condições profícuas de debate, educação, divulgação e habilitação à pesquisa.

Tal desejo de se formar novos núcleos e meios de produção e difusão de um pensamento intelectual autorizado e moderno é mote, por exemplo, da idealização da própria revista do CEB. Nêvio de Campos (2008: 137) sinaliza que já no bispado de Dom Camargo Barros, inclusive, se era ciente da necessidade de ação de uma atividade de imprensa voltada ao segmento católico. Tal vislumbre, ainda segundo apontamentos do texto suprarreferido teria como resultado - a longo prazo - de diversos periódicos, como a já mencionada *A Cruzada*, mas também *O Luzeiro*, *O Luzeiro* e *O Alvor*, sendo que Campos (2008: 138) também assinala que na década de 1930 “a estruturação do laicato se estruturou e se lançou em disputa pela formação moral intelectual da juventude paranaense/ curitibana” muito em conta dos esforços somados do CEB e dessa entidade editorial que se definiu enquanto *Imprensa Católica*.

O primeiro número da *Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes* teve como “comissão de redação” Loureiro, Romário Martins e Arthur Martins Franco, e foram Liguaru Espírito Santo e o próprio Loureiro Fernandes quem redigiram sua apresentação.

Logo na primeira página o texto parece tentar chamar atenção através da hipérbole o esforço dos bandeirantes do CEB engajados na frente católica curitibana: “há muito vinham (...) sentindo a carência duma publicação periódica que recolhesse os trabalhos originais realizados num *quinqüênio de profundo e intenso labor* (...) por um pequeno grupo de homens de estudo” [grifo nosso]⁷⁴. Aproveitam o espaço para comentários elogiosos ao Padre Miele, intelectual “dotado de polymórpha cultura” (que havia recém deixado o estado do Paraná para ir a São Paulo), como para declarar o propósito do periódico:

São suas páginas destinadas não só a estudos científicos, históricos e literários contemporâneos, como também à reprodução de valiosos trabalhos antigos e documentos referentes ao Paraná. Tornar-se-ão, assim, um início eficiente ao intercâmbio cultural do Círculo de Estudos com os diversos núcleos intelectuais e instituições oficiais do Paiz⁷⁵.

As intenções de intercâmbio cultural esperadas com a publicação da revista deram certo, pois através do sistema de permuta o CEB trocou suas publicações pelas de outras instituições, já que uma meta inicial da instituição era avolumar uma biblioteca para se legitimar enquanto espaço de difusão de conhecimento. Também figura-se em tais objetivos o desejo de conseguirem botar em circulação a sua própria produção, divulgando-a, mas acima de tudo demonstrando que a revista paranaense “deu *lugar de destaque* no mundo da cultura que ultrapassou os limites da territorialidade local” [grifo nosso] (HANICZ, 2006: 246). O Paraná, enfim, também podia esbanjar a ciência irradiada por seus intelectuais.

A estratégia de editoração de uma revista científica também foi desempenhada por Loureiro Fernandes em sua direção no MPR, alcançada em 1942 com os *Arquivos do Museu Paranaense*, novo ciclo do periódico que já era corrente do Museu e que estava em baixa, agora com outros contornos (ARDIGÓ, 2011: 117-120). No MPR Loureiro, junto ao entomologista Padre Jesus Moure, conseguiu aglomerar publicações

⁷⁴ Excerto tirado de LOUREIRO FERNANDES, José & ESPÍRITO SANTO, Liguaru. “Apresentação” In: *Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes*. Curitiba: 1(1): tomo I-III, 1934, 3 pp.

⁷⁵ Ibidem, p.1. Tal trecho também é extraído por Hanicz (2006: 243-244), mas não o cita na íntegra.

de pesquisadores de outras partes do Brasil vinculados a instituições já com prestígio, muitas vezes vindas de fora, projetando a imagem do MPR e assim recredibilizando sua reputação científica. Essa iniciativa, não obstante, foi responsável por reestabilizar estruturalmente as atividades setoriais do Museu e por reprojetar a instituição enquanto uma instituição prestigiosa de produtividade científica.

Veremos no capítulo subsequente como toda este *framework* do meio autovindicado intelectual católico curitibano forneceu as novas bases para a sustentação universitária no Paraná. As bases já existiam por intelectuais da *corpora* diversa que já havia fundado as diferentes Faculdades isoladas (que seriam componentes da Universidade do Paraná), mas que permaneciam fragmentadas pela legislação federal. Contudo, este projeto não ganharia forma até que a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Paraná entrasse nesse projeto de retomada da iniciativa universitária. Será o núcleo cebista também um dos grandes pilares para que esta ideia de retomada do projeto científico universitário se reestabeleça, absorvendo em seu interior boa parte de seu contingente intelectual, entre os quais, José Loureiro Fernandes.

3.2 RAMIFICAÇÕES DO PROJETO DE MISSÃO INTELECTUAL NO PARANÁ

O auge da confirmação de um espaço intelectual ao CEB viria definitivamente a se consolidar com a gênese da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras do Paraná (FFCLPR), precursora do Setor de Ciências Humanas da UFPR, foi amplamente implementada na estreita concatenação entre um membro da Faculdade de Direito (Omar Gonçalves da Mota, dois da Medicina (Carlos de Paula Soares e Homero de Mello Braga) com o coletivo cebista.

No decorrer de 1938, seu primeiro ano de seu funcionamento, a FFCLPR contou ainda com a ligação determinante com o núcleo católico dos Irmãos Maristas (União Brasileira de Educação e Ensino dos Irmãos Maristas). Os idealizadores da criação dessa Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras tinham em mente a restauração da Universidade do Paraná através da inclusão de uma base humanista (CAMPOS, 2008: 151). Foi, portanto, uma articulação católica em sua essência, mesmo que no seu início oficial tenha sido articulada por esses membros individuais de Faculdades distintas que,

veremos, não faziam parte do CEB propriamente (CAMPOS, 2008) embora fossem próximos dos membros de lá.

Antes disso, vale lembrar que houve alguns marcos factuais que atuaram como uma espécie de prognóstico para a consideração da importância de inclusão da formação filosófica para a base universitária, bem como é mister explicar de qual jeito esse ideal se coadunou convenientemente aos preceitos filosóficos católicos do CEB.

Névio de Campos (2008: 150) identifica que uma primeira pauta da importância filosófica para a formação do estudante universitário aparece no CEB com uma comunicação de Lacerda Pinto em 1932. Tempos depois, sabemos através de Teodoro Hanicz (2006: 248) que o CEB proporcionara aos seus sócios um curso de filosofia tomista em 1935 com duração de dois anos, ministrado na ocasião pelo Padre Jesus Ballarin, da congregação Claretiana (de origem espanhola). Hanicz ainda conta que o curso foi tido com bastante apreço pelos cebistas, visto que consideraram proveitosa a disciplina que a filosofia de Tomás de Aquino oferecia face aos desafios que a modernidade “problemática” lançava face ao viés católico, que correlacionamos com brevidade ao elencarmos algumas das prerrogativas da intelectualidade do laicato católico que veio com o projeto romanizador da Igreja para aplicá-lo no Brasil republicano.

O fato do curso de filosofia ter sido marcante no coletivo do CEB dotou ainda mais os seus intelectuais de uma capacidade de se destacarem para uma eventual articulação na criação da FFCLPR. Névio de Campos resume bem o que de mais salutar havia em trazer o ensino da filosofia, cuja atenção o CEB já atraía neste quesito humanista, para que a FFCLPR fosse a base filosófica fundamental para que se retomasse de modo ideal o retorno das instituições de cunho formativo Universitário similar ao modelo alemão (“humboldtiano”, como se viu rapidamente, e portanto um modelo menos afrancesado como a princípio as faculdades brasileiras se inspiraram)⁷⁶,

⁷⁶ Note-se que estamos falando que o modelo de Universidade em si, como um todo, foi retomado inspirando-se no alemão. Já o sistema de organização do magistério a que se deu cabo logo após a fundação da FFCLPR, que foi o catedrático, refletiu-se bastante no universo acadêmico francês. Nesse quesito do corpo docente, até se inspirou muito na então afrancesada concorrente Universidade de São Paulo, que despontava no cenário acadêmico nacional. Para complicar ainda mais o cenário comparativo da FFCLPR em relação aos seus pares setoriais de ciências humanas em outras universidades (como viriam a ser entendidas futuramente esses organismos que eram as Faculdades, isto é, grandes setores separando áreas do conhecimento), ao comparar o propósito filosófico da Faculdade paranaense - este essencialmente católico no Paraná por aproximação ao núcleo cebista -, Névio de Campos marca uma diferença em seus estatutos: “A Filosofia não ocupava o mesmo papel pensado pelos fundadores das faculdades de Filosofia da USP e da [Universidade do Distrito Federal]. Na concepção dos paulistas e dos cariocas, a Filosofia consistia em ser reflexiva, pois visava promover o debate sobre os diferentes saberes

afinal, como o autor pontua, “o saber científico já estava institucionalizado com a criação da UP, em 1912”, faltando agora “saber aglutinador dos demais saberes” (2008: 163), que era o filosófico:

É interessante observar que os professores que integravam as faculdades de Direito e de Medicina foram os organizadores dos primeiros encontros para a criação da FFCL[PR]. Por que esses intelectuais se interessaram pela criação da faculdade, uma vez que não fizeram nenhum debate até aquele momento sobre a natureza dessa instituição? Já dissemos que o grupo vinculado às faculdades de 1912 privilegiou a formação profissional em detrimento da humanista. No nosso entendimento, a razão dessa proposição estava vinculada ao interesse de restauração da UP. Para tal, era necessária, naquele contexto, a existência da FFCL[PR] (...). Daí a motivação desses três intelectuais (Omar Gonçalves da Mota, Carlos de Paula Soares, Homero de Melo Braga) convidarem os representantes do [CEB] para organizarem os programas da nova instituição, pois estes discutiram, desde o início dos anos de 1930, o papel da Filosofia e das Letras no processo de formação acadêmica. Já na reunião de criação da referida faculdade estavam Loureiro Fernandes, Homero de Barros e o Pe. Jesus Ballarin, o que caracterizou a participação de representantes do grupo católico (2008: 151).

No ínterim de 1937, discutiu-se a possibilidade de surgimento desta nova instituição acadêmica de formação humanista e, finalmente, convocou-se o Conselho Administrativo em fevereiro de 1938, junto às outras faculdades isoladas.

Destarte, acabou por se concretizar as definições da fundação da FFCLPR (HANICZ, 2006: 250), tendo os intelectuais acima mencionados ocupado a primeira diretoria da FFCLPR. José Loureiro Fernandes, como supra-apontado na citação longa, fez parte do corpo do Conselho Técnico-Administrativo que analisou e aprovou o Regimento Interno para o funcionamento da FFCLPR (GUIMARÃES, 1988: 64), participação que podemos inferenciar por inúmeros motivos: porque era médico, uma classe intelectual prestigiada; membro assíduo na atividade produtiva do CEB, também diretor do CEB nesse ano de 1938; foi diretor de outras instituições notáveis como o MPR nos anos antecedentes; entre outras razões que não mais cabem serem citadas sem devida confirmação. Fato é que Loureiro estava em alta⁷⁷.

É originário desta conjuntura incandescente à *intelligentsia* católica do ano de 1938 a memória de Pórcia Guimarães da aula inaugural da FFCLPR, ministrada pelo Padre Jesus Ballarin. Guimarães, referenciando a fala do Padre Jesus Ballarin na aula

da Ciência e de si mesma, portanto não partia de pressupostos absolutos. A filosofia católica afirmava a existência da verdade absoluta; a Filosofia não entendia de modo dicotomizado os postulados da Ciência e da metafísica católica, porque existiam os valores absolutos” (2008: 164).

⁷⁷ Requer-se lembrar que José Loureiro Fernandes, em dezembro desse ano, foi um dos relatores da mesa de “Endocrinologia” no I Congresso Paranaense de Medicina, cuja temática oficial foi a de “Tratamento hormonal do adenoma prostático” [CEBDOC1103].

inaugural ministrada por ele em 1938 na Faculdade de Filosofia Ciências e Letras do Paraná, diz:

“O mundo científico elabora os materiais que servirão para formar nova síntese grandiosa do pensamento humano. Precisamos de outros apropriados ao desenvolvimento harmônico da Ciência e da Filosofia. Esta”, diz por último o conferencista, “é a finalidade da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Assim, trabalharemos para o progresso da Ciência, para o brilho do Paraná e para a grandeza do Brasil.”⁷⁸.

Tal relato demonstra como o projeto universitário dos cebistas, além de trazer um discurso da filosofia católica, trazia também o imperativo da necessidade da ciência técnica, bem como dos cientistas propiciados pela formação universitária às soluções locais e nacionais. Aliás, como analisou Hanicz, esta foi uma favorável capacidade do tomismo restaurado – que o autor chama de neotomismo - pela intelectualidade católica do CEB ao sustentar, grosso modo, que a *verdade* divina, concepção existente no *ethos* católico, era revelada à medida que a “verdade dos fatos” fosse apurada pela ciência (2006: 256-260), sendo imprescindível a abertura ao diálogo entre si⁷⁹.

Incide a esta discussão do saber cada vez mais científico, mais técnico e mais autorizado a debater certos temas, um ponto determinante para nos atermos na contenda entre antropologia e folclore, saberes aos quais essas gerações de intelectuais advindos de posições institucionais universitárias certamente vivenciou no Brasil pós-1930. É salutar frisar que a fundação da Faculdade mantenedora da maior parte dos cursos de humanidades era também uma pauta essencial para que pudesse ser viabilizada a unificação com as demais faculdades isoladas e, conseqüentemente, para que se concretizasse a reinstalação da UPR adiante⁸⁰, em 1946⁸¹.

⁷⁸ GUIMARÃES, 1988, p.65.

⁷⁹ Teodoro Hanicz usa como base de seu argumento os escritos de Bento Munhoz da Rocha Neto acerca do tema da “verdade católica”. Ao mesmo autor, Bento Munhoz, “entre os católicos do Paraná (...) talvez tenha sido o que mais absorveu o pensamento de Tomás de Aquino na linha de [Désiré Félicien François Joseph Mercier e na de Jesus Ballarin]” (2006: 259).

⁸⁰ Esta medida não tirou a UPR das dificuldades financeiras, tampouco do estado do Paraná, então lhe sendo exigido maiores quantias do seu orçamento pela gestão do governador Moysés Lupion, o que causou o mote da campanha pró-federalização da universidade por este governador junto a Flávio Suplicy de Lacerda: com o sucesso da campanha, a situação financeira da Universidade melhoraria com os recursos do tesouro nacional após sua federalização em 1950 (Decreto presidencial da federalização do ensino superior brasileiro disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L1254.htm> (acesso em 24/10/2017). (SIQUEIRA & TRINDADE, 1998: 47-48).

⁸¹ Para ler decreto-lei específico, consultar: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decrei/1940-1949/decreto-lei-9323-6-junho-1946-417411-publicacaooriginal-1-pe.html>> (acesso em 24/10/2017).

O nascimento da FFCLPR, no entanto, não viria sem imprevistos. Já no primeiro ano de funcionamento a instituição sofreu por falta de investimento do governo do estado que passava dificuldades de caixa, e isto desencadeou o atraso de pagamentos salariais dos professores. Além disso, para dificultar a situação, houve um desentendimento político entre Omar Gonçalves da Mota (então diretor da FFCLPR) e Manoel Ribas, que demitiu Omar da pasta da Secretaria de Estado que trabalhava, ocasionando o agravamento da subvenção financeira que o estado dava à FFCLPR.

Segundo relato de Pórcia Guimarães, isso implicou que a Faculdade improvisasse as aulas dos seus cursos em várias sedes provisórias, amontoando o funcionamento letivo das faculdades no próprio CEB, e também em um imóvel particular de Homero de Mello Braga. Outro espaço utilizado foi o próprio Palácio da Luz, que já abrangia as demais faculdades isoladas, e que precisava ser mais utilizado devido a cisão política com o governador, visto que com isso se perdia a sede da antiga Assembleia Legislativa, complicando ainda mais a logística das aulas (GUIMARÃES, 1988: 69).

A solução encontrada por Homero de Mello Braga, pelo Pe. Jesus Ballarin e demais articuladores da FFCLPR foi pedir socorro à União Brasileira de Educação e Ensino dos Irmãos Maristas, rede de ensino privada já bem estabelecida na capital. A ajuda foi aceita, mas com um preço:

Como consequência, foram elaborados novos estatutos e organizado Conselho Geral, do qual faziam parte o reitor do Instituto Santa Maria, como presidente, e indicados pela "União Brasileira de Educação e Ensino" dois professores da Faculdade [aos] cargos de secretário e tesoureiro. O Conselho passou a reger a nova Faculdade, através da superintendência do seu funcionamento, aprovação de orçamentos e contratações de professores (GUIMARÃES, 1988: 69-70).

O sociólogo Nívio de Campos afirma que, nesse meio tempo em que o laicato católico “socorre” o projeto da FFCLPR iniciado por aquele trio de intelectuais desvinculados ao CEB, os próprios “são eclipsados no momento em que se postulava o papel decisivo do laicato católico [havendo] forte associação do progresso da [Faculdade] à ação dos católicos” (2008: 152). E mais: afirma-se que “a idéia começou a tomar vulto quando José Loureiro Fernandes passou a integrar o grupo, ativíssima personalidade que era nos meios culturais” (HOERNER JR. apud CAMPOS, 2008: 152).

A direção da FFCLPR foi então renomeada, com Brasil Pinheiro Machado na direção, o Pe. Ballarin na vice-direção e Homero de Mello Braga na secretaria. É possível afirmarmos que nessa altura do processo de institucionalização da Faculdade de Filosofia começa certa reapropriação desta pelo laicato católico, e não mais pelos membros de outras Faculdades que conceberam seu projeto inicial, pois agora se dispersavam da “alta gestão” da FFCLPR.

O quadro docente também foi rearranjado⁸² e foi assim que Loureiro Fernandes se tornou catedrático de Antropologia e Etnografia a partir de 1940 (oficialmente 1939⁸³), aliás, o primeiro intelectual no Brasil a ocupar uma cadeira tão somente dedicada à antropologia, segundo depoimento de seu colega, também médico e pioneiro na antropologia acadêmica, Thales de Azevedo (1984: 266).

Azevedo contextualiza o cenário de fundação das primeiras cátedras de antropologia, quando houve uma preferência no

recrutamento de seus docentes na classe médica (...) [pela] formação universal dos médicos em Faculdades que haviam sido, até pelo menos os anos 30, centros principais de interesses intelectuais e científicos de amplo espectro, indicava aqueles profissionais para a docência de uma ciência tão abrangente. Havia ainda a circunstância de que, por força de currículos e programas inspirados em arraigadas tradições europeias, os médicos eram, no Brasil, professores de *História Natural* nos níveis secundário e normal e as novas Faculdades se propunham ao ensino da Antropologia, encarada por muitos como Morfologia Humana, capítulo da Zoologia. Mesmo quando surgisse conjugada à Etnografia e a Etnologia, a Antropologia aparecia como campo de interesse e de aptidão, preferencialmente, de médicos e de profissionais da área médica. E como a legislação vigente exigia, para profissionais ligados ao serviço público, “correlação de matérias e de horários” para a acumulação de cargos, as Faculdades, como órgãos públicos, nem só ofereciam uma oportunidade para os esculápios, como lhes davam certa preferência (...) (1984: 261-262).

Ao dar seu testemunho, o médico e “antropologista” ainda conclui:

⁸² Aqui é interessante assinalarmos uma observação pertinente pontuada pelo antropólogo Paulo Renato Guérios (2018) – vista em sua “Comunicação Pessoal” na ocasião da Mesa-redonda *História e Memória do Setor de Ciências Humanas*, realizada dentro da programação da *Semana de Comemorações dos 80 anos do Setor de Ciências Humanas*, evento que foi organizado pela Universidade Federal do Paraná e realizado no Teatro da Reitoria, Curitiba, Paraná, em 27/02/2018. Guérios nota como o quadro dos primeiros docentes da instituição foi consolidado por indicações e cargos comissionados, e não por concurso ou seleção públicos (lembrando que a FFCLPR era uma instituição privada em sua gênese). Isto ilustra bem o contexto em que figuras intelectuais ativas eram admitidas e/ou absorvidas às funções do mais alto interesse público, como de professor de instituições acadêmicas, moldando assim um *status quo* que considerava menos o mérito pessoal intelectual, e mais as figuras bem relacionadas ao quadro do Estado e às instituições destacadas no momento da gênese universitária, tais como foram as intelectualidades e organismos eclesiásticos. Este contexto não se limita somente à realidade curitibana.

⁸³ Ver CEBDOC567, acervo CEB.

Todos, ou quase todos, (...) além de continuarem a exercer a Medicina como clínicos, como professores, como funcionários de serviços médicos e sanitários, enquanto se dedicavam à Antropologia, trouxeram da Medicina os instrumentos teóricos e conceituais (...) que lhes permitiram, umas vezes através de cursos e estudos sistemáticos, a maioria das vezes, de modo autodidático, ordenado e consciencioso, sempre, enveredar pela problemática da Antropologia física e cultural ou social. E, dessa maneira, contribuíram para o desenvolvimento da hodierna Antropologia brasileira, seja aquela voltada para a Genética humana e étnica, a Paleontologia e a Antropogênese, seja para as questões genericamente rotuladas de Culturais e Sociais (1984: 268).

Loureiro Fernandes dispunha deste cabedal de conhecimentos plurais aprendido desde a sua formação secundarista de caráter propedêutico, como vimos, depois vindo a incorporar tais zonas de interesse “científicas” mais definidamente com sua graduação em medicina. Um amplo quadro docente e de pesquisadores que desenvolveu não só a antropologia, mas também o folclore – ou ambos - no Brasil, vale notar, foram compostos a partir de bases intelectuais médicas, conforme o próprio Thales de Azevedo enumera em seu memorando (1984: 263-268), incluindo ele próprio e Loureiro Fernandes: Arthur Ramos e Raimundo Nonato de Almeida Gouveia (BA), Oswaldo Rodrigues Cabral (SC), René Ribeiro (PE), Armando Bordalo (PA), Florival Seraine e Carlos Studart Filho (CE), Felte Bezerra (SE), Théo Brandão (AL), entre outros nomes que Azevedo não se dispõe a discorrer.

No mesmo fio condutor em que se pretendeu evidenciar com esta presença marcante de intelectuais médicos acabou desembocando na antropologia e no folclore, cabe um relato onde a antropóloga Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros registra acerca dos testemunhos memorialistas de Théo Brandão (1907-1981) e que é bastante elucidativo:

[Theotônio Brandão] relatava as conversas que ele e Josué de Castro mantinham com Arthur Ramos, enfatizando o que ele lhes ensinava (...) [,] dizia receberem preleções sobre a importância de ser um médico, de tratar das doenças dos homens e lhes ouvir os problemas emocionais e sociais. Falava da cultura brasileira e do processo acelerado de sua descaracterização. Insistia que o médico, podendo penetrar a intimidade das famílias de toda classe social, era obrigado a refletir sobre a origem dos problemas, registrá-los e tentar resolvê-los, tanto como devolver a saúde. Fazia-se necessário o registro de toda e qualquer manifestação cultural observada, para se retardar ou impedir seu desaparecimento (2013: 48-49).

Loureiro Fernandes foi tateando esse tipo de problemática social e cultural comentada por Brandão, visto que foi uma apreensão comum pelos médicos desta geração. Suas primeiras mostras de enveredamento pela antropologia com “pesquisa de

campo”, *in loco* e preocupado em estudar questões sociais de um grupo étnico, são demonstradas a partir de um “desvio” à antropologia em seus primeiros escritos da década de 1930, algo que certamente ele retoma e constrói com os fundamentos da antropologia natural e física que aprendeu no ensino propedêutico do Ginásio Paranaense. Por isso, os poremos em exame ao passo em que damos prosseguimento à ambientação de seu envolvimento com o núcleo cebista, que vimos ter sido um momento essencial para a inclinação antropológica de Loureiro, bem como por ter sido o epicentro para seu encaminhamento antropológico na FFCLPR em 1938.

Na continuidade ao caso paranaense que vínhamos explorando, com o novo convênio com os Irmãos Maristas a FFCLPR ganhou a possibilidade de utilização do Instituto Santa Maria para as aulas dos diversos cursos (GUIMARÃES, 1988: 70). Hanicz (2006: 251) entende ter sido este contrato com os Irmãos Maristas uma das razões para o sucesso da consolidação da FFCLPR e, portanto, para sua ascensão enquanto instituição universitária. Ardigó indica ainda que todo este processo se realizou até que facilmente, pois o modelo de boa parte das Faculdades de Filosofia, Ciências e Letras “foi [bem] assimilado por instituições católicas que já tinham presença marcante no mercado educacional. A transição de um colégio religioso para o sistema ‘secularizado’ era administrada sem nenhuma dificuldade” (2011: 111). Era o caso da rede de ensino dos Irmãos Maristas.

Hanicz, debruçado nas discussões sem consenso sobre a definição da secularização (2006: 265-283) que vão para além dos sistemas escolares de ensino, diz que esta era uma tendência cada vez mais incorporada pelo Estado republicano que se assumia positivista. Mas o autor também dá atenção à maneira como o laicato católico curitibano incorporou e lidou com a questão secular nos seus *modi operandi* filosóficos e teológicos, chegando à afirmação de que

não foi porque era simplesmente moda ou onda do momento que o Círculo se preocupou tanto com a formação filosófica dos seus sócios e também com a fundação de uma Faculdade de Filosofia. Pensavam, pois, que o homem moderno estava perdendo as características culturais tradicionais herdadas do mundo cristão, como também o interesse pelo universo das “idéias eternas” e “transcendentais”, prendendo-se à dinâmica daquilo que é verificável e controlável, daquilo que oferece resultados imediatos (2006: 268).

Sobre tais ideias, leve-se em consideração que, embora o ensino fosse secular, isto não significava que os cebistas perderiam o sentido católico ao lidarem com a docência, até porque pra maior parte deles a pesquisa e a ciência propiciadas pela

FFCLPR era como uma missão empreendível justamente por quem tinha a formação católica: uma missão obstinada a sanar a questão do futuro da sociedade a nível nacional e local, conseqüentemente a “nação” centrada na ideia de “pátria”. Um ímpeto missionário também operante entre intelectuais da alçada cristã.

Tal sensibilidade com a realidade moderna o intelectualismo não-católico não fornecia tão claramente. O que os adeptos do neotomismo no laicato católico – supostamente⁸⁴ – tinham de acatar na docência era a existência necessária de um sistema científico que poderia ser complementar aos fundamentos filosóficos neotomistas do laicato católico, a saber, porque para esta comunidade de intelectuais católicos a ciência “estava a serviço do ser humano, isto é, o conhecimento científico devia ajudar o homem a viver melhor. Portanto, a Ciência não era um fim em si mesma, mas um meio que deveria contribuir para a vida humana” (CAMPOS, 2008: 148). Na análise de Paulo Guérios (2017: 125) aos preceitos deste mesmo laicato católico curitibano, componente fundamental da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Paraná, “esta Ciência (...) não se restringiria ao ‘cientismo’ do olhar positivista, pois o conhecimento apenas atingiria sua plenitude ao incorporar a esse saber o saber metafísico da filosofia católica”.

Loureiro nesse quesito foi um caso à parte, pois sua trajetória se diferenciou das demais do círculo cebista à proporção que lidava com diferentes ciências e seus distintos locais de produção, mesmo que no nível discursivo dentro do CEB comungasse a tais preceitos.

É salutar confrontar o caso do projeto de fundação da FFCLPR, sendo entabulado por grupos católicos em sua quase totalidade, em comparação com outros locais onde estavam sendo fundadas universidades públicas com caracteres mais inclinados à postura “secular”. Esta *intelligenstia* católica enraizada na direção do estado não passou isenta das críticas de oposição. A intelectualidade católica que se instalou tinha suas fricções com intelectuais paulistas autoevocados “laicos” que

⁸⁴ Dizemos “supostamente” porque a forte orientação de base neotomista acabava, muitas das vezes, por transferir-se às disciplinas ministradas dentro dos cursos. Temos em mente de um caso investigado na pesquisa de graduação da cientista social Patrícia Dotti do Prado, pesquisadora que em sua monografia se deteve a estudar a fundação do curso de Ciências Sociais na FFCLPR. Ao analisar as cadernetas que os docentes escreviam para ministrar as cátedras que assumiam, entre elas estava uma de Sociologia e Religião, atribuída a Bento Munhoz da Rocha Neto (que a assumiu interinamente numa devida situação de ausência de Omar Gonçalves da Mota). Num dos itens temáticos do roteiro da cátedra estava o conceito de Sociologia Integral, noção cujas orientações e fundamentos se baseavam na encíclica *Rerum Novarum*, do Papa Leão XIII.

também se opuseram para além daqueles anticlericais do próprio estado que precederam a ascensão do laicato católico, como nos mostra Valéria Floriano Machado⁸⁵.

No Rio de Janeiro, ao invés, as coisas se inverteram e foram tumultuadas sob liderança de Alceu de Amoroso Lima, como conta Daniel Pécaut (1990: 68). A aproximação católica foi um fato perturbador à experiência universitária secular da Universidade do Distrito Federal, que acabou por ruir no seu projeto de base encabeçado por Anísio Teixeira e seus ideais do ensino público, laico e gratuito. Para a frente católica, ideias que culminariam com uma perda de espaço da Igreja.

Tudo isso se deu através da interferência vigilante e da crítica católica autoritária do Tristão de Ataíde que acusava Anísio de ser comunista. Esta crítica acabou fazendo com que a universidade fechasse as portas logo após a instauração do golpe do Estado Novo em 1937, via decreto de Gustavo Capanema, com Anísio recuando e renunciando ao temer maiores complicações com o regime Vargas. Na sequência, a Universidade carioca seria reaberta na forma da Universidade do Brasil, decisão de Gustavo Capanema que fez tal “universidade nacional” ser regida pela doutrina católica através do reitorado de Alceu Amoroso Lima (um contexto bastante aproximado com a Ação Integralista Brasileira⁸⁶) (SCHWARTZMAN, 2015: 2011)⁸⁷.

Ainda que autoritária, a Era Vargas foi também ambígua e bastante estratégica, sendo lógico, pois, que Getúlio Vargas tentasse acalmar os ânimos dos católicos – influentes e numerosos – e das demais divergências ideológicas das diferentes frentes intelectuais mais à direita, sobretudo as contrárias ao seu regime, como as oposições de tendências mais militaristas, a exemplo dos movimentos tenentistas. Uma das condições para não ser censurado ou interditado no seu regime, obviamente além de não ser partidário ou adepto de uma oposição resistente, deveria ser a adoção de perspectivas e

⁸⁵ Em São Paulo houve o movimento dos autoevocados “intelectuais laicos” que confrontou os intelectuais assumidos católicos em artigos de revistas nos idos da 1950 até 1960. A principal fonte da intelectualidade laica mobilizada era na *Revista Anhembi*. Na tese de Valéria Floriano Machado (2009) a autora se debruça nesse episódio de polarização entre católicos.

⁸⁶ Ao que tudo indica, as tentativas de cooptação da Ação Integralista Brasileira também no CEB, como aponta o CEBDOC3425, do acervo CEB. Mesmo havendo este convite dos integralistas no Paraná, não se tem nenhuma confirmação de que isso tenha de fato se concretizado.

⁸⁷ Detalhe: Alceu Amoroso Lima, ao longo do próximo triênio ao qual a Universidade do Brasil tem sua fundação (1937), declinará de vez este cargo, pois para ele, como nos informa Simon Schwartzman (2015: 216), “estavam criando um clima de ‘confusionismo filosófico e ideológico’”, dizendo isto à luz do imbróglia da readmissão de alunos e também de professores que haviam sido demitidos no desmonte da predecessora Universidade do Distrito Federal. Alceu Amoroso se irritou porque queria especificamente nomear o seu professorado. Isto também nos indica que a ação católica, por mais aproximado que parte do corpo docente fosse da formação católica (nota-de-rodapé nº42 em SCHWARTZMAN, 2015: 215-216) com a sugestão de Amoroso Lima, não foi de fato uma diretriz para a Universidade.

dos discursos nacionalistas, da “redescoberta do Brasil” na década de 1930 segundo Daniel Pécaut (1990: 59). Este autor também afirma que “o projeto do regime pretendia-se mais ‘cultural’ do que mobilizador, e a definição do ‘cultural’ confundia-se amplamente com a dos intelectuais” (1990: 69).

A demanda por “cultura” foi um dos argumentos veementemente circulados e assumidos pelos intelectuais engajados desse período que conseguiu contornar as interferências nocivas do autoritarismo repressivo instaurado por Vargas.

Igualmente, é mister notar que também havia a intelectualidade de esquerda que conseguiu, guardadas as proporções, permanecer ilesa, sobretudo porque se imiscuiu nos projetos acadêmicos e científicos em torno de assuntos que abrangessem de alguma maneira a “cultura”, seja em prol do progresso, seja da identidade nacional. Foi o caso de muitos literatos e intelectuais assumidamente de esquerda, porém, tributários à pauta da “cultura nacional ou local” de alguma maneira exaltando-as, reclamando-as, ou, mesmo, sugerindo soluções para preservá-las (PÉCAUT, 1990). Sem maiores aprofundamentos no assunto, leve-se também em conta que até a identidade local, de cunho regionalista, como já dito, era potencialmente problemática por concorrer frontalmente com a política centralizadora e de retórica nacionalista de Vargas (DOBERSTEIN, 2017: 35), vendo-se que os muitos movimentos separatistas por independência de estados brasileiros ainda geravam clamores de tempos não tão distantes da história da formação republicana.

Os intelectuais que se mantiveram de modo “contido” durante o regime receberiam críticas de alguns intelectuais de esquerda posteriores, como as feitas por Florestan Fernandes (PÉCAUT, 1990: 91-92), que atribuiu aos laços sociais destes intelectuais com a própria família de origem da elite, bem como seus compromissos com setores deste interesse, o fator para terem ficado no meio - confortável - do caminho, contidos, desengajados, ao passo que se resguardavam e também não comprometiam seus pares.

No período mais repressivo da era Vargas a prescrição ao papel do intelectual foi o norteamento pelas pautas e projetos nacionalistas brasileiros para que assim tivessem sua *intelligentsia* assegurada a partir da proposição e do desenvolvimento de pautas científicas e culturais, como ações políticas universitárias, por exemplo. Assim, tal discurso enfático à cultura no período varguista conseguia cooptar muitos intelectuais, isto é, sempre na condição de estarem sob a batuta dos interesses da nação e que reiterassem ou remetessem a uma formação cultural brasileira: aqui tomando

“cultura” tanto pela sua acepção de cultivo de conhecimento, de “espírito”; como também pelo lado identitário de uma cultura dita brasileira que seria reafirmada de maneira totalizante a partir das suas expressões culturais locais, tal como os folcloristas tomariam essas culturas populares enquanto signos de uma “cultura brasileira” modulada por suas partes regionais⁸⁸. Vale lembrar que os discursos da cultura nesse sentido foram submetidas por forte vigilância dos DEIP’s (Departamento Estadual de Imprensa e Propaganda), sucessores estaduais do órgão nacional de propaganda e censura de Getúlio Vargas (Departamento de Imprensa e Propaganda, DIP)⁸⁹.

A chave da ciência muito coadunava interesses desta bandeira por um projeto nacional, e por isso o laicato católico que deu origem à FFCLPR, apesar de ter vivido um momento de limitado amparo do estado do Paraná desde sua fundação no começo do século, conseguiu evitar maiores problemas do contexto político turbulento passado no Brasil. Daniel Pécaut (1990: 72) versa, inclusive, que se reconhece em comum análise no momento presente, “tanto pelos contemporâneos como pelos historiadores, que o regime de [Vargas], até mesmo durante o Estado Novo, preservou para os intelectuais, e para os que estavam a seu serviço, uma ampla liberdade de criação”. Todos eles intermediados pelo seu braço direito, ministro Gustavo Capanema, que estabeleceu com estes uma relação de mecenato, conforme define Luciano Martins (1987).

⁸⁸ Lembrando que havia tensões entre regionalismos, como o dos regionalistas extremistas que não pensavam em termos de identidade nacional brasileira, mas em um regionalismo exclusivista, de origem europeia, branca, como o do jornalista Wilson Martins, que chegou a ser acusado de criminoso de “lesa-pátria”, como demonstra muito bem a pesquisa de dissertação de Juliano Doberstein (2017).

⁸⁹ Os DEIP’s foram decretados em 1940, como efeito do decreto que instituiu o DIP em 1939. Segundo texto elaborado pelo Inventário DEIP organizado pela USP, este afirma que, assim como seu projeto matriz, o DIP, o DEIP “Órgão dedicado a ocultar o perfil repressor do Estado Novo, o DEIP (...) tinha entre os seus objetivos principais o de centralizar e coordenar a propaganda nacional e estadual e servir como elemento auxiliar de informação dos ministérios e entidades públicas e privadas. O DEIP também dedicava-se a promover, organizar e patrocinar manifestações cívicas e festas populares com intuito patriótico, educativo”. É interessante notar que em 1948, quando Loureiro Fernandes é nomeado à pasta da Secretaria de Educação e Cultura por Moysés Lupion e, portanto, um Loureiro que já mais amadurecido em suas diretrizes políticas, disciplinares e científicas por conta de seu envolvimento com ensino e pesquisa desde a década passada, se mostrando ciente desse quesito ilusório da “liberdade” de fomento aos produtos ditos “culturais” propagadas pela voz oficial do regime de Vargas naquele ano. Em carta a desembargadores do Tribunal de Contas do Estado do Paraná questionando um órgão que naquele momento tinha funções a ele similares aos órgãos censores e propagandísticos do período Vargas de outrora, missiva datada de 1948, Loureiro afirma que considera que “a permanência do Departamento de Cultura e Divulgação na Secretaria de Educação e Cultura como um anacronismo, nesta fase democrática da Nação. Mascarada, sob o rótulo de Cultura, o que se tem praticado de modo preponderante é Divulgação, enquadrada nas nocivas técnicas do antigo DEIP”. [Fonte: Acervo CEB, CEBDOC102]. Para consultar mais informações relacionadas a tais órgãos, visitar as páginas de internet seguintes: <<http://www.fgv.br/cpd/doc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/departamento-de-imprensa-e-propaganda-dip>> (acesso em 09/04/2018) e <<https://www.usp.br/proin/deip/>> (acesso em 09/04/2018).

A FFCLPR não fugiu a este comportamento (CAMPOS, 2006; 2008). Seguiu do receituário patriótico “como mandava o manual”, mesmo que especificamente pela ótica filosófica-teológica do laicato católico, perspectiva funcional àquele momento. No entanto, ao mesmo tempo em que exaltavam os imperativos até agora mencionados, as várias bandeiras em jogo naquele contexto, a do “nacionalidade”, a da “cultura” e a da “ciência”, que foram como bastiões instrumentais dos problemas da modernidade local/nacional, é a partir da fundação da FFCLPR que os então diretores, docentes e pesquisadores a ela vinculados autoevocam-se enquanto uma camada social – intelectual - *responsável e capacitada* para fazer os alunos prosseguirem com a grande missão de retomarem o país às vias do “progresso” (PÉCAUT, 1990).

Evidência disto fica expressa ao analisarmos falas proferidas pelos seus mentores durante os discursos de paraninfos das primeiras turmas a colarem grau na FFCLPR - não perdendo de vista que boa parte destes professores advinha do CEB ou se relacionava a ele, tal qual o discurso de Ballarin pronunciado na epígrafe⁹⁰.

Brasil Pinheiro Machado falou aos bacharéis da turma de 1940 (apud HANICZ, 2006: 251), primeiros formandos da instituição, que a FFCLPR teve a intenção de criar “um clima propício ao desabrochar de uma *verdadeira liderança intelectual*, dentro do desordenado ambiente da *cultura nacional* [grifos nossos]”. Três anos adiante, seria a vez de José Loureiro Fernandes ser o patrono encarregado pela oração de paraninfo à turma de formatura de 1943, ocasião à qual ele versa⁹¹ que

as circunstâncias atuais do mundo, a *função destas elites intelectuais, carreadoras da verdadeira cultura*, é sobrestimada como uma das forças líderes capaz de se contrapor à anarquia social cuja ação desagregadora, muitos já lobrigam ameaçadora nos horizontes de amanhã. A formação das elites é o dever precípua que às organizações universitárias incumbe e de modo preponderante às Faculdades de Filosofia, por serem estas as orientadoras da verdadeira instrução e educação, exercendo capital e decisiva influência no traçado de diretrizes altas e exatas e imprimindo-lhes a necessária unidade. Só assim o regime universitário poderá, no Brasil, plenamente corresponder a idéia central que presidiu à sua implantação em nosso meio e que visa a fazer da educação “*o ponto de apóio sobre o qual se assentará a alavanca que há de levantar o nível mental e cívico das novas gerações à altura dos povos mais civilizados*” (...). No justo desempenho de nobre função educadora, ao realizar na esfera científica a elevada tarefa que

⁹⁰ Não se pretende entrar em questões sobre a natureza performática desse tipo de discurso, tão embora tenhamos consciência de que seja passivo de submissão à análise.

⁹¹ Este documento é um testemunho de suas diversas avaliações sobre ciência, sobre intelectuais, sobre os ideários nacionais, sobre as FFCL, universidades, política, a pertinência filosofia católica (leia-se, seu uso neotomista da filosofia), e daí em diante. Este documento merecer ser melhor destrinchado, com a atenção de uma análise propriamente de um estudo de trajetória intelectual. Não a toa, Teodoro Hanicz (2006) também o consulta em algumas passagens de sua tese.

lhe compete, e ao orientar as novas gerações, as Faculdades de Filosofia tornar-se-ão, incontestavelmente, poderosas agentes da nossa unidade "ao promover o instinto comum de brasilidade e a *universalização do sentimento nacional*" [grifo nosso] (1943: 2-3).

José Loureiro revela na sua fala (versada com inúmeras citações às palavras ditas por Alceu Amoroso Lima numa palestra na FFCLPR naquele mesmo ano) uma congruência com as frentes intelectuais que Daniel Pécaut deslinda ao analisar as gerações intelectuais brasileiras dos anos 1920 aos 1940. A compatibilidade do exame de Pécaut, colocado lado a lado com o trecho anteriormente analisado, situa com grande precisão muitos dos ideais que moviam o laicato católico cebista do qual Loureiro foi um dos sócios fundadores. O sociólogo francês sustenta seu argumento:

Enraizados em seu tempo, nem por isso os intelectuais deixam de ter o privilégio de se situarem, graças ao seu conhecimento, à frente dos seus contemporâneos. Para tanto, se não dispunham do saber sobre a lógica do real, sempre tinham o recurso de voltar os olhos para os países desenvolvidos. Constituíam, assim, "uma camada social sem vínculos", na acepção de Mannheim: múltiplos laços subsistem, a cada momento, com os mais diversos grupos sociais, começando pelas várias elites, e esses laços são recursos que lhes permitem aumentar a sua influência. Simultaneamente, porém, sentem-se livres de toda a herança do passado e de todo o peso do presente, e sabem para onde devem ir. Não é por acaso que professam sem cessar a urgência de um "projeto" nacional. Desse modo, são os únicos, ao lado de certos políticos excepcionais, a se subtraírem à imperfeição e ao atraso e, conseqüentemente, a formar uma camada social com vocação para conduzir a nação ao encontro de si mesma (1990: 8).

O grupo cebista, ao ter elegido os jussivos da ciência e da cultura nesse projeto de implementação do projeto católico neotomista de ciência e religião, incentivou a produção, a divulgação e a interlocução científicas para a solução "missionária" daquele panorama da modernidade. Daí que, no seu auge, o grupo teve seu quinhão ao englobar-se no projeto de instituição da FFCLPR daqueles intelectuais já mencionados de outras Faculdades, órgão de natureza universitária que congregou os cursos de humanidades para a formação de alunos capacitados a fins profissionais e, neste contexto, não diferente das exigências técnicas que a classe intelectual geral entendia que a política exigisse de seus futuros dirigentes. Algo congênere com a experiência analisada por Sergio Miceli (1989) na Universidade São Paulo e o curso de Ciências Sociais na década de 1930, exceto pela larga diferença de perfil dos intelectuais curitibanos em relação ao perfil dos atores intelectuais compuserem o quadro paulista.

Veremos no próximo subitem o interesse latente de Loureiro Fernandes pela antropologia surgindo no seio de sua atuação no CEB. Alguns eventos serão centrais

para a análise que visa mostrar como ele no decurso de sua ação dentro da instituição elegia preferência no tema da antropologia. Mesmo assim, no passar dos anos, sua sóbria lucidez religiosa na relação à sua postura científica não ensejava qualquer tipo de paradoxo insolucionável por ele desempenhar essas duas orientações presentes em sua atividade intelectual. Vale ressaltar a maneira artificiosa com que levou a relação entre orientações em tendente oposição, já nos fornecendo uma rápida demonstração de que José Loureiro Fernandes manteve uma postura coesa no trânsito a discursos em disputa que ele experimentou na sua vida: como ele também fará com o folclore, tema não debatido por ora neste capítulo, mesmo que esta seja já uma impressão que será válida guardar para o desenvolvimento do quinto e último capítulo que vai tratar de sua relação com o folclore.

3.3 A COERÊNCIA COM A FÉ: JOSÉ LOUREIRO FERNANDES, CRISTÃO E INTELLECTUAL DA CIÊNCIA.

A trajetória de um intelectual não pode ser compreendida como um todo constante e determinado, fato que pode ser assinalado por alguns pontos no caso do sujeito que analisamos aqui. É fundamental sublinhar, portanto, que Loureiro Fernandes teve uma trajetória institucional e intelectual que não se manteve unicamente alinhada com o pensamento católico e com o engajamento neotomista dos cebistas.

Como sustentamos aqui, José Loureiro agiu em grande trecho da sua juventude conforme um *habitus* nele inculcado pelos seus capitais de vários estatutos (cultural, econômico, político, religioso, etc.). Através do percurso de formação educacional e intelectual iniciado no Ginásio Paranaense, instituição restrita à elite local, ele percorreu uma trajetória específica e distinta, que o colocou em diálogo e trocas de ideias com outros homens de letras de então até se formar médico urologista na capital federal, o Rio de Janeiro, em 1927.

Não cabe afirmar que todas as suas ações e disposições são estritamente racionalizadas e guiadas por um intento de manutenção do seu *habitus*, mas há nesta lógica de agir muito de um desejo correspondente ao seu sistema de disposições, partindo de expectativas e aspirações específicas em sentido a uma posição de elite. A escolha da medicina urológica, no qual ele seria pioneiro no Paraná, aponta uma complacência em relação à estrutura, pois reverbera as mesmas disposições no jogo de

estratégias e interesses concernentes ao *habitus* de uma classe privilegiada específica da sua socialização e, neste caso, refletida na sua escolha em exercer uma área médica inédita em Curitiba.

O mesmo senso prático imiscuído nas características da estrutura que levantamos em hipótese, suas disposições para a ação se tornam evidentes com seu envolvimento com o núcleo intelectual cequista. Todos os aspectos favorecedores que o projeto inicial de participar de um campo intelectual que reclamava a vanguarda do conhecimento envolvia e, também, que ressoava os projetos de uma classe pretensamente dirigente que se encarnou na figura do intelectual para desempenhar o papel central de elaboração e condução das práticas sociopolíticas brasileiras durante as gerações entre as décadas de 1920 e 1940.

É mister lembrar Loureiro Fernandes estreou o empreendimento de sua agenda intelectual a princípio através de uma via surgida da agenda da *intelligentsia* do laicato católico curitibano. No decorrer do tempo que passa como membro ativo do CEB, vemos também que ele recrudescer o discurso científico muito mais que o religioso, de modo que ele joga como um agente do laicato católico, dentro dos parâmetros estabelecidos pelo grupo, mas ainda assim ele prepondera a tônica científica sobre a neotomista. Além disso, há inúmeros fatores simultâneos e externos ao CEB que instigam seu lado “cientificista”.

Foi no CEB, um espaço de sociabilidade e troca intelectual, que José Loureiro interagiu com diferentes agentes, de diferenças pertencências intelectuais e de diferentes campos científicos (as clássicas profissões liberais nas quais outros membros do CEB também atuavam, e que moldavam seus pensamentos para além do *ethos* do intelectual católico) readaptando suas práticas à medida que eram incutidas tensões à sua subjetividade formada em relação com os demais campos.

Embora os caminhos tomados por Loureiro ainda possam ser lidos com referência a um sistema de disposições - desde sua criação numa elite econômica e calcada na religião católica, até e seu enveredamento pela ciência - cuja ascensão até o CEB continuou a poder aparentar representação fidedigna a esta lógica, a crítica às suas práticas pode e deve filiar novos sentidos, reconhecendo outras influências e mesmo a questão do interesse pessoal dele por alguns temas. A faculdade de medicina e os outros caminhos possíveis a partir desta relação dialética, seja de sua circunstância específica no CEB ou não, garantiram a Loureiro Fernandes o diálogo e trocas com uma gama de intelectuais de diferentes arenas da ciência que também partilhavam de um *tipo* de

ideário de missão que lhe suscitou novas interfaces como cientista. Seu encontro com outras sendas científicas enquanto dirigiu o Museu Paranaense, percurso que será trazido a problematização mais adiante, corroborará esta sua contínua (re)definição intelectual.

É possível entrever nos textos estreantes de Loureiro Fernandes, isto é, aqueles não publicados e que foram apresentados na forma de seminários no primeiro ano funcional de CEB (1930, pois o anterior foi mais um ano de oficialização e organização), que algumas das preocupações de pesquisa enviesadas pela sua diretriz católica, em geral, já demonstravam que ele também estava fortemente atrelado ao viés do cientismo biológico e evolucionista unilinear, ênfases reforçadas e provavelmente advindas da sua formação ginasial propedêutica e da sua formação médica, vistas no capítulo anterior. Aliás, frisamos que estas não eram perspectivas excludentes ou contraditórias entre si.

É significativo que na sequência desses textos de sua juventude autoral no CEB, bem como nos entremeios das décadas de 1930 e 1950, tempo total de sua atividade dentro desta instituição, se percebe que Loureiro praticamente passa a apresentar nas reuniões do Círculo temas e relatórios de pesquisas que ele desenvolvia paralelamente em outras instituições. Isto é algo muito importante para se perder de vista como uma gratuidade. Foram temas cada vez mais esparsos no cronograma de apresentações da instituição e situados mais nas imediações das disciplinas científicas pelas quais ele circulava de modo mais detido do que às temáticas pertinentes ao coletivo católico, quer dizer, discussões, leituras e estudos para além deste círculo religioso de ideias, um tanto restritivo.

É possível fazer tal afirmação com o apoio na pesquisa de Hanicz (2006: 313-337) que mapeou a ordem e a data das apresentações de Loureiro seguindo os registros das atas de reunião do CEB compostas em grandes livros desde sua fundação⁹² até 1959.

É notório que uma perspectiva já marcante em Loureiro Fernandes na década de 1930 foi à mescla de um cientismo somado às temáticas com ênfase religiosa. A última foi mais evanescente com o passar do tempo, ou, no mínimo, posta em distância uma da outra no decurso da sua trajetória intelectual. Ali Loureiro Fernandes já dava mostras de

⁹² Deve-se ter em vista que os manuscritos destes primeiros textos podem ser encontrados avulsos no acervo do CEB, mas não possuem datas indicadas, pois deviam ser apenas roteiros de leitura/de apresentação de José Loureiro nos seus seminários no CEB. É por tal que nos apoiamos no trabalho de Hanicz (2006), e frisamos o mérito do resultado de levantamento documental e de seu esforço.

seu interesse mais voltado ao ideário científico. Há três textos que perfilam bem esta entrada de Loureiro ao discurso da ciência, como se se posicionasse em sua defesa, ciclo de textos que são examinados no trabalho de Paulo Guérios (2017) e que tem uma lógica própria de arguição em contraste com trabalhos que Loureiro Fernandes opõe seu argumento.

O primeiro foi um texto sobre a “Hysteria” datado de janeiro de 1930, ao qual Loureiro diz “timidamente” apresentar o tema pela simples obrigação de desempenhar a tarefa à qual se comprometeu na fundação do CEB com os demais membros, de preencherem entre si um cronograma das reuniões e debates a serem realizados. Neste texto ele também elogia os outros trabalhos de seus colegas, para ele “brilhantes” em comparação ao trabalho que ele expunha, inseguro da mesma qualidade⁹³.

O tema da histeria feminina, segundo José Loureiro Fernandes, apresenta destaque “sob o ponto de vista médico (...) um dos [themas] mais interessantes”. Nesta fala Loureiro aproveita para citar um de seus pares também graduado na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro (1890): “na opinião respeitável de Márcio [Philaphiano] Nery, a hysteria é uma molestia mental que traz uma evolução anormal do cérebro humano”⁹⁴.

No todo do texto, Loureiro defende que a histeria é uma neuropatia, ou seja, etiologia médica. Loureiro Fernandes faz inclusive uma releitura dos julgamentos da inquisição como um erro crasso de juízes que não sabiam que todos aqueles fenômenos lidos como “sobrenaturais” eram de fato desequilíbrios do sistema neurológico. Como falava partindo de um *locus* católico, em alguns momentos ele busca negociar com o discurso do laicato, falando da graça dos santos, das chagas ou, no mínimo, de que não queria interferir a pauta principal com noções religiosas. A substância da fala é toda calcada numa leitura médica do fenômeno da histeria⁹⁵.

O segundo texto, de junho daquele mesmo ano, expõe um trabalho também cientificista intitulado “Chronologia pré-histórica”. Nele Loureiro Fernandes defende o

⁹³ Inclusive, tais textos recebiam uma nota de apreciação dos demais cebistas. Para ver melhor a dinâmica de funcionamento das atividades do CEB, ver Hanicz (2006: 234-242).

⁹⁴ É importante notar que Marcio Nery (1865-1911), médico especialista em psiquiatria formado na FRMJ citado por Loureiro, embora estudasse “molestias mentaes”, tendo sido um dos primeiros pesquisadores médicos a diagnosticar a “demência precoce”, refutava a criação de espaços de internamento para “loucos criminosos”. Ou seja, refutava a associação direta feita pelos acadêmicos da medicina legal em correlacionar patologias mentais e crimes, a saber, o que se defendia pela Escola Nina Rodrigues no Brasil. Tal referência à bibliografia indica o quão inteirado em algum grau estava Loureiro com os debates médicos correntes ou refutados à época. Para mais dados sobre o médico citado, ver: <http://www.anm.org.br/conteudo_view.asp?id=568>, acesso em 27/10/2017.

⁹⁵ Acervo CEB, CEBDOC3654.

maior rigor científico (paleontológico, geológico e arqueológico) para se precisar a datação do homem e sua evolução de um modo que esta não fosse uma “pura phantasia científica”, algo que ele enxergava ser comum na imaginação da ficção romântica. A interpretação bíblica acerca deste tópico havia sido o tema desenvolvido na reunião do CEB pelo orador precedente, Waldemiro Teixeira de Freitas, que hipotetiza em seu trabalho uma “datação” aproximada para o primeiro “casal” da gênese bíblica (GUÉRIOS, 2017: 127-128).

No texto de Loureiro Fernandes há uma frontalidade com esta perspectiva religiosa da gênese humana, considerando em sua apresentação a necessidade de uma rigorosa episteme científica sobre o assunto. Ele até se vale de exemplos da literatura fantástica – em contraponto à fantasia bíblica matematicamente alimentada pelo então professor da Faculdade de Engenharia do Paraná, Waldemiro Teixeira de Freitas, conforme expõe Guérios (2017) – de como elas podem “despertar” nos leitores o interesse pela episteme científica, ao passo que também podem “embriagar” a análise⁹⁶.

Há neste texto um coeso engendramento com o paradigma propedêutico nutrido na formação secundarista de Loureiro. É possível também entrevermos as características científicas amplas que estruturaram a sua formação abrangente de médico, tais como as que foram elencadas por Thales de Azevedo, um intelectual médico-antropólogo no subcapítulo anterior, quando disse que a formação médica guiava à “hodierna Antropologia Brasileira, composta pela “Genética humana e étnica, a Paleontologia e a Antropogênese, seja para as questões genericamente rotuladas de Culturais e Sociais” (AZEVEDO, 1984: 268).

Fechando o ano de 1930, em novembro Loureiro Fernandes escreveu o trabalho “Unidade da espécie humana”, texto no qual ele utilizaria como base o “notável anthropologista francês”, também biólogo naturalista, Armand de Quatrefages (1810-1892) com sua obra *L'espèce humaine* [1877]. Quatrefages assumidamente tomou partido divergente a muitos dos preceitos de Charles Darwin sobre a evolução das espécies⁹⁷, sobretudo por preferir a teoria monogenista a poligenista, o que ia ao

⁹⁶ Acervo CEB, CEBDOC 2322. Seu embasamento literário do romantismo capaz de despertar o interesse pela ciência foi tirado numa obra do romancista francês Max Begouën que Loureiro conhecera lendo-o numa revista quando esteve a Paris em 1928, durante sua especialização urológica. Tratava-se do seu livro intitulado *Quand le mammoth ressuscite* [1928], ficção que narra a “ressurreição frankensteiniana de um mamute siberiano (...) usando eletricidade” [tradução nossa] (DEBUS, 2006: 126).

⁹⁷ Para Quatrefages, “antropologista” que se preocupou com a história natural do homem, a espécie sempre foi una - as raças, múltiplas. Assim, refutava o cruzamento interespecies, mas admitia o cruzamento racial. A discussão pode ser melhor abordada a partir do estudo empreendido por Heloisa M.

encontro do viés católico de Loureiro e dos demais cebistas. “Unidade da espécie humana” é um texto exemplar do entusiasmo católico de Loureiro, mas se lhe demonstrando a prevalência do discurso científico nas entrelinhas. Um deste terceiro documento, colocado a seguir, sumariza sua coligação dos modelos e de perfis intelectuais teórico-epistemológicos de modo *sui generis*, ele diz:

escudados na autoridade incontestada do notável anthropologista, (...) [n]este trabalho (...) procuramos tornar patente como os dados da verdadeira sciencia se coadunam perfeitamente com as verdades reveladas pela Bíblia.

Em sequência a tal fala, Loureiro pondera que embora a bíblia fosse “um livro de misticismo, é um livro de religião por excelência, e ao misticismo é preciso opor o método experimental, à religião contrapor a ciência”⁹⁸. Neste quesito nos é improtelável a discussão desenvolvida por Paulo Guérios (2017) que empreende uma análise que enxerga o contexto do desenvolvimento desses três textos comunicados por Loureiro Fernandes nos fóruns do CEB, destacando que nesse terceiro texto fica patente a ação de Loureiro de negociação conciliatória com o discurso dos católicos ao contrapô-los com seu viés científicista. Este último texto deve ser lido em contexto, incluído na série dos três textos em que Loureiro Fernandes está elaborando um modo de falar da ciência, que é a visão da qual ele parte, em um meio católico.

Loureiro está, portanto, negociando uma situação em que ficou nessa desavença com outros intelectuais do CEB acerca das porosidades da temática ciência x religião. Padre Miele, cofundador do CEB, defendeu o saber da bíblia sobrepondo o da ciência após a sessão em que Loureiro Fernandes criticou Teixeira a respeito da literatura

B. Domingues e Magali R. Sá (2003: 97-123), pesquisa que contemplou a recepção relutante do darwinismo no Brasil durante o século XIX. Para as autoras, as “questões sobre a descendência dos homens foram talvez as que mais partidarismos criaram, e elas se cruzaram nas discussões com as da origem tanto do homem quanto da sociedade, acabando por buscar explicações para diferenças raciais e culturais. No Brasil, os métodos utilizados para explicar as diferenças foram basicamente aqueles institucionalizados na França pela antropologia craniométrica e antropométrica de Paul Broca e Quatrefages; nesse sentido, foram essas teorias que repercutiram e com grande força debateram com a teoria darwinista. No Brasil, essa antropologia começou a se desenvolver a partir da segunda metade do século XIX, ainda dividida entre a velha etnografia e as novas práticas de analisar fósseis e datar a terra e a cultura social”. Ou seja, embora a teoria de Quatrefages fosse em tese antievolucionista no sentido de Charles Darwin, tal teoria acabava por permeabilizar o evolucionismo social via estudos craniométricos da “variedade racial”, tanto do momento presente quanto dos “resquícios fósseis”. O texto dos historiadores também verificou que no Brasil do século XIX Quatrefages foi correspondente epistolar de Dom Pedro II, intelectual antidarwinista; bem como indicou como este autor francês teve respaldo entre os pesquisadores do Museu Nacional do período imperial, em especial para João Batista de Lacerda e Rodrigues Peixoto (não tanto em Ladislau Netto). O texto está localizado dentro de DOMINGUES; SÁ; & GLICK (orgs.) (2003).

⁹⁸ Acervo CEB, CEBDOC3301.

fantástica. Loureiro Fernandes então parece se curvar à autoridade do Padre e à pressão do laicato católico.

Entretanto, após as citações trazidas anteriormente, ele volta a afirmar que o poligenismo é um contrassenso à bíblia, declarando que “em nome *da ciência* cumprenos o dever de protestar contra a superioridade das raças”, que é de fato o objeto de sua fala.

Como defendemos e como se torna latente a partir destes três breves exemplos, a década de 1930 é repleta de interações e diálogos para José Loureiro Fernandes, e também foi um momento em que algumas reflexões essenciais para se compreender sua trajetória intelectual, tornaram-se mais delineadas. Ele logo lançou-se para outras instituições além do CEB que, no passar dos anos 30, nos dá a entender que ele se desprendia paulatinamente das circunscrições teóricas do laicato católico, diferente da maior parte dos seus consócios “bandeirantes”.

É claro que há uma ressalva importante dos anos de CEB: no limiar dos anos da mais intensa atividade do fórum cebista iniciada com década de 1930, a questão religiosa era de certa forma um tema empurrado à tribuna dos participantes do grupo, pois propiciado e fomentado por um núcleo intelectual católica – um tipo de assunto debatido através de todo um código de debate, uma performance mediada por funcionários oficiais do clérigo e movida pelos devotos dessa religião com uma heurística própria para a investigação dita científica⁹⁹. Loureiro trazia a religiosidade à tona porque estava neste meio, e porque partilhava desta fé, mas como um homem da ciência.

Além disso, não desprezemos o fato de que Loureiro foi membro ativo do CEB até fins da década de 1950, mesmo que com menor pró-atividade e mais distante das pautas, distanciamento causado pela sua dispersão institucional já no decorrer da década de 1930.

⁹⁹ Essa dinâmica performada pelo fórum é submetida ao detalhe pelo texto de Paulo Guérios (2017: 124), cujo funcionamento o autor informa que se dava em apresentações de um tema (a *lectio*) ao qual os intelectuais se especializavam e que eram todas registradas em atas, passando-se ao momento de reflexão dos presentes (*meditatio*), em seguida a se lançarem perguntas entre si sobre a apresentação (*quaestio*) e que, ao fim, abria-se tais teses ministradas à discussão (as *disputationes*; controvertendo a tese em questão ou não). Uma natureza de fórum “escolástico”, referente ao escolasticismo filosófico que remetia à maneira dos tempos medievais de discussão da intelectualidade católica, conforme as descobertas de pesquisa de Guérios indica através de pesquisa bibliográfica, um modelo de interlocução de conhecimento ao qual esses intelectuais cebistas se valiam muito por conta da formação escolástica católica das figuras eclesiásticas superiores que conduziam o grupo (a saber, a do padre lazarista Luiz Gonzaga Miele).

Continuaram existindo também os seus textos que seguiram fazendo jus aos *leitmotive* dos cebistas, com os mesmos repertórios e preocupações neotomistas, principalmente os textos de efemérides e biografias. Porém, ele de fato foi deixando cada vez mais a escanteio o neotomismo do laicato católico, ou pelo menos tornou gradualmente implícito em sua trajetória que era cada vez mais um adepto de epistemes científicas propriamente, com ênfase na antropologia física, na arqueologia e posteriormente na antropologia das técnicas, esta última área bastante fronteira ao folclore em relação às artes populares. Sobretudo isto se deu depois da experiência ocorrida simultaneamente com o Museu Paranaense e com a FFCLPR, na década de 1940, este último um projeto que vimos ter nascido do CEB. Contudo, frisa-se: isso é tudo menos um processo linear e espontâneo. Muitos fatos ocorrem nesse entretempo, como a rarefação de reuniões do CEB que de certa forma impactam este *leitmotive*, o diálogo com outros meios intelectuais e, mais à frente, sua formação em Paris que será objeto de análise no próximo capítulo. A religião não é abandonada e ainda é um pilar fundamental na vida de Loureiro Fernandes, por mais que a agenda de intelectual católico se tornasse escassa.

Isso se confirma quando sabemos de alguns dos episódios pessoais de Loureiro com diálogos com figuras da Igreja e concernentes sobre sua leitura religiosa. Defendemos que a importância da sociabilidade cebista está justamente nisso: foi celeiro, um espaço multiplicador às possibilidades de Loureiro, visto que muitos dos empreendimentos científicos curitibanos passaram por lá, sempre incutindo tensão no campo de forças que envolviam a instituição e seus intelectuais.

No seu meio tempo no CEB, como já citado, vale frisar que Loureiro foi diretor do MPR (cargo assumido em 1936) e teve contato com outras disciplinas que iam além das correntes filosóficas e teológicas de explicação do mundo. Eram disciplinas biológicas, como a botânica, a zoologia, paleontologia; e as ciências propriamente humanas: contato com a arqueologia, historiografia, folclore e a própria etnografia.

Provavelmente foi no MPR onde ele teve contato com uma biblioteca mais vasta, com mais obras etnográficas, pesquisas em etnologia indígena. Também foi o local onde Loureiro teve contato com obras antropológicas e arqueológicas, o que o credenciou lentamente à posição de catedrático da área na FFCLPR - lembrando que não muito era necessário para se ser autorizado a ocupar uma cátedra para além de ser um membro da elite e intelectual de dentro do mais proeminente grupo de pensadores de Curitiba, os católicos do CEB.

O Museu, sob a direção de Loureiro Fernandes, estava voltando a ser polo de produção científica com a publicação mais assídua de periódico próprio que contava com pesquisas e colaborações internacionais. Também a própria biblioteca da instituição, com obras antigas e raras era, portanto, um espaço de proliferação de conhecimento, com documentações fartas sobre estudos etnográficos, propiciando novas e instigantes leituras que certamente fomentaram novas interpretações e reflexões para Loureiro.

Entendemos como possível afirmar que este cenário de intercâmbios intelectuais instigantes também o guiou a ter predileção por fomentar pesquisas nesses campos. Foi uma prática que despontou mormente na década de 1940 já com a Faculdade estruturada, e na de 1950 de forma mais institucionalizada, com a introdução do fomento às pesquisas de campo através do Instituto de Pesquisas (instituto subvencionado pela embrionária CAPES) da referida instituição – ambos organismos já acoplados à máquina institucional da UFPR, até então recentemente federalizada.

Algumas de suas produções confluem com seu tempo de protagonismo dirigindo o Museu Paranaense, indicativos empíricos dessa gradação disciplinar que Loureiro Fernandes atravessou no contato com MPR. Foram obras com aporte autoral, portanto de um estatuto diferente daqueles seminários apresentados no CEB. Loureiro Fernandes lançou *Caiobá: Esboço médico-geográfico* em 1937. Esta foi sua “iniciação” com pesquisa de campo levando-se em conta uma publicação em periódico de qualidade acadêmica, cuja escolha temática também já é uma predição da sua inclinação etnográfica e do interesse por sociabilidades outras, neste caso, da cultura popular do litoral paranaense.

Como analisado em outra oportunidade (ANDERSON, 2015: 51), a pesquisa ainda sustentava-se bastante “em seus olhares holísticos, clínicos, oriundos da medicina, misturados com (...) descrições geomorfológicas”, onde prevalece seu conhecimento na geografia médica, de tônica higienista, que advém de sua formação universitária médica, sua *alma mater*. Faz sentido também relermos as afirmações de Luitgarde Barros (2013: 48) antes citadas sobre os relatos de Théo Brandão, as quais confirma que o médico, “etnógrafo e folclorista” (que não se considerava antropólogo, segunda a mesma referência da autora) sugeriu que as entradas da prática médica possibilitava engajar-se em assuntos socioculturais pautáveis na sociedade civil daquela época.

Enfim, Loureiro fez tal artigo com uma ênfase médica, com a finalidade de ser apresentado na Associação Médica do Paraná naquele mesmo ano. O trabalho foi

publicado com o timbre de “Loureiro Fernandes, Diretor do Museu Paranaense, Vogal do Círculo de Estudos ‘Bandeirantes’, Sócio efetivo da Associação Médica do Paraná e Sócio correspondente da Sociedade Brasileira de Urologia”, note-se: elencando seu cargo no MPR no primeiro lugar, depois no CEB, para no fim citar sua área básica de graduação.

A sua próxima publicação ocorreu dois anos depois, com as *Notas hemato-antropológicas sobre os Caingangues de Palmas* (1939), onde o autor resume bem sua nova orientação de antropólogo físico, e onde de fato tem espaço pela primeira vez sua noção de antropologia:

A antropologia foi, durante muitos anos, ciência que se ocupou quasi exclusivamente do estudo dos caracteres somáticos do gênero humano, e, podemos atribuir boa parte das oscilações sofridas pelo seu conceito a exageros na interpretação desses resultados. A antropologia, que foi, até há pouco, sobretudo uma *antropomorfologia*, orientou-se naturalmente num sentido mais racional e prático: o da *Antropobiologia*, para usar a expressão de [Eugen] Fischer¹⁰⁰, ilustre professor alemão (...). A nova orientação da ciência antropológica tem como corolário o emprego de novos meios de pesquisa. A determinação dos grupos sanguíneos figura como um dos mais recentes capítulos da antropobiologia (...) [sendo] excepcionais estas pesquisas em populações primitivas do Brasil” [grifos do autor] (1939: 1).

Loureiro Fernandes completa, na mesma página suprarreferida, que este novo sentido da antropologia, para além das importâncias à medicina, “poderá trazer a solução de interessantes problemas científicos” (1939: 1). Ou seja, este texto ratifica sua tendente adoção da antropologia cientificamente orientada (ainda bastante marcada pelo viés medicalizante).

Cientes de seu direcionamento mais contundente à antropologia após 1939, ainda no findar deste ano Loureiro realiza o discurso *O Museu do Paraná*, proferido na solenidade da inauguração de novas instalações do MPR. Publicado só no ano seguinte, o texto reúne diversas matizes de um Loureiro Fernandes liminar, ainda contendo traços de suas preocupações evidentes em tempos anteriores, mas também expando muitas facetas de um intelectual em mudança de sentido, arraigando-se ao *ethos* do intelectual preocupado com os dilemas do país, como o dos intelectuais que se inquietavam para resolvê-los, descritos previamente. Entre os aspectos dignos de nota na fala está o de Loureiro pensar o dever do intelectual e das instituições científicas para a nação, ao

¹⁰⁰ Fischer foi um antropólogo alemão que serviu de sustento aos imaginários arianistas da Alemanha nazista. Não era incomum que movimentos eugenistas também estivessem em atividade no Brasil das primeiras décadas do século XX, abarcando intelectuais de diversas áreas e aos quais também era comum a adesão de médicos.

passo que o viés neotomista é bastante contido, tendência que será crescente na sua atividade, como veremos ao longo desta seção do texto:

A solenidade que hoje tão patrioticamente congrega [aqui] autoridades e povo paranaense (...) assume para todos nós homens de estudo e amigos deste recanto da terra brasileira, uma nobre e profunda significação. Não fosse a justiça elo governo do sr. Manoel Ribas (...) esta solenidade não teria razão de ser. Fundado a 25 de setembro de 1876, vão decorrer o Museu sessenta e três anos de uma útil existência em instalações precárias de sedes de empréstimo, e, se a iniciativa não trouxesse em si a semente de um grande ideal, não teria sobrevivido à indiferença dos governos, à carência dos recursos materiais e sobretudo à eterna *maldade* [grifo nosso] dos elementos derrotistas. *Nascido para o povo, para a educação e para a ciência, foi-lhe força a nobreza do ideal* [grifo nosso]. Robustece o ensino secundário despertando, na sistematização das suas coleções o entusiasmo dos jovens iniciados para a conquista da solução dos intrincados problemas científicos. Núcleo valioso de ensino superior virá a ser (...) centro de investigações a proporcionar aos devotados obreiros da ciência o ambiente austero e sereno, digno de tão nobre mister (...). Há preciosas alfaías de família, evocações de tradicionais troncos genealógicos, relíquias de inestimável valor, das quais a existência deve ser perpetuada no recinto venerável dos nossos Museus pelo *óbulo* (sic) [grifo nosso] espontâneo e generoso de bons brasileiros (...) Só *amparado pelo governo e pela simpatia popular* [grifo nosso], poderá o Museu Paranaense ser integrado na sua alta finalidade (...) Aos grandes vultos do passado só nos é dado prestar a homenagem sincera do nosso respeito e admiração, pioneiros que foram do engrandecimento do Paraná na esfera das ciências e das artes (...). Nas velhas paredes outros nomes se deparam; evocações de figuras amigas cujo labor enriqueceu o patrimônio desta cruzada educacional não só nas coleções reunidas com elevado espírito científico como particularmente com o seu exemplo magnífico de pioneiros de estudos especializados no setor paranaense (...). Numa tenda gloriosa de trabalho em prol da grandeza da terra paranaense é o desejo do atual governo e de um grupo de bons brasileiros (LOUREIRO FERNANDES, 1940: 69-72).

O texto chama atenção a vários fatores que viemos discutindo no capítulo: a discursividade de uma *intelligentsia* autoevocada (pode-se dizer que da mesma maneira com que se fazia no CEB) instando nestes redutos de intelectuais o protagonismo em várias pautas progressistas de ciência e educação, ensejadas como se fossem uma missão.

Considere-se que não trouxemos à citação direta os muitos nomes mencionados no texto por uma questão de coerência com a discussão tratada aqui¹⁰¹, ele também evoca a oratória de métrica paranista, típica do coletivo cebista, igualmente perceptível

¹⁰¹ O texto também enaltece valores de um político próximo do CEB, Manoel Ribas, parente distante de Gabriella Lustoza de Barros, esposa de Loureiro, e colocando em evidência, assim, a prudência na manutenção de uma rede intrincada de contatos da elite política com a intelectualidade paranaense. Parte do discurso em prol de Ribas também se deve, claro, à presença do político naquela ocasião, mas isso a nosso ver não menoriza o viés de sobrevalorização de contatos nessas malha historicamente aproximada entre de intelectuais e membros da elite dirigente – ainda mais, em nossa ocasião, no caso de proximidade genealógica com o portador do discurso em si.

na sua fala: terra de “grandes homens” triunfantes, nobres famílias e com ilustres pioneiros que renderam feitos ao estado, assim, dignos de glorificação.

A nosso ver é possível ler, subjazidos no texto, alguns tropos de leitura neotomista da realidade quando fala em “maldade dos elementos derrotistas” e dá a entender na benevolência quase filantrópica destes homens de “sciencia”, esses “bons brasileiros”¹⁰². Não são poucas as vezes em que se percebe as referências cristãs no discurso de Loureiro, e ainda por cima nas suas entrelinhas são muito simbólicas por remeterem de forma direta e explícita ao ideal missionário e de salvaguarda da moral de uma intelectualidade católica como a dele e demais parceiros intelectuais, consideravelmente ativos no laicato cebista. É caso de quando cita a “*cruzada* educacional [grifo nosso]” e, bem no início do texto, em passagem não citada, quando versa que “mercê de Deus nos tempos que vão correndo há pelo Brasil inteiro um patriótico movimento em prol do culto de nossas tradições” (1940: 69). “Mercê de Deus” tanto pode soar como mera locução interjetiva, mas como é mais provável, enquanto resquício de sua fé católica.

Enfim, sintomática da postura intelectual itinerante de Loureiro na qual fazemos defesa, também está explícita ali, de toda forma, a indicação da atenção de Fernandes a uma gama de saberes especializados que precisavam ser aprimorados. Como ele discorreu ao longo do texto, especialidades setorializadas do MPR que eram inviabilizadas pelas situações precárias em que se encontraram nas sedes de outrora. Careciam de ser instrumentalizados e colocados em prática para que dessem cabo da missão patriótica, isto tanto em escala regionalista quanto nacionalista, sempre sobrepondo os interesses “brasileiros” sobre os demais.

Relacionando-se a tal o contexto varguista que impunha o nacional antes do regional, nota-se essa tendência de Loureiro Fernandes ao repertório nacionalista, por exemplo quando ele projetava na fala o reconhecimento em seus conterrâneos intelectuais paranaenses predecessores por terem agido por “um nobre ideal de estudo e contribuição sincera a um melhor conhecimento da grande Pátria Brasileira” (1940: 72);

¹⁰² É interessante acrescentarmos informações etimológicas das palavras escolhidas por Loureiro Fernandes para ressaltar este grupo de pessoas “de distinção”. Vejamos a palavra grifada da citação longa. Segundo uma definição de um dicionário etimológico virtual o Latim, *óbolo* (e não a grafia “óbulo”) vem de “*oblatio*, ‘oferta’, de *ob*, ‘para’, mais *latus*, participio passado de *offerre*, ‘oferecer’”. Do grego, também pode ser “moeda”, o que pressupõe também um léxico para “esmola”, o que atribui senso de “benevolência” aos seus laureados pares intelectuais. Há também utilizações cristãs e maçônicas ao termo, mas as fontes não são confiáveis para citação. Verbetes consultados nos seguintes portais da internet: <<https://origemdapalavra.com.br/site/palavras/obolo/>> e <<https://www.dicio.com.br/obolo/>>, acesso em 19/01/2018.

mesmo quando muitos deles sequer podiam ter em mente este simbolismo macro georreferenciado da nação por serem homens de seu tempo.

Dando continuidade a uma análise por esta via, afirmamos que neste momento já há uma congruência enorme de nosso sujeito estudado com as preocupações institucionais dos folcloristas, seus objetivos e suas vinculações com as ideologias do Estado nacional, principalmente quando expressa a “nobreza do ideal” de uma instituição “[nascida] para o povo, para a educação e para a ciência” e que “só amparado pelo governo e pela simpatia popular [poderia] (...) ser integrado na sua alta finalidade” (1940: 70; 72). Há aqui trechos exemplares de Loureiro referentes ao compartilhamento de um *ethos* (VILHENA, 1997: 207-210) manifesto nos intelectuais folcloristas no que tange à agenda de uma ciência interdependente com o aparelho do Estado, atuando em uma agenda paraestatal.

Atendo-nos à importância da passagem de Loureiro dentro do MPR tal questão fica mais em relevo. O intercâmbio de conhecimento com as demais instituições também dinamizava a interação científica de Loureiro Fernandes. Da sua posição portentosa de diretor do MPR, estabeleceu vínculos com diretores de outras instituições museológicas de ponta, como com a diretora do Museu Nacional no Rio de Janeiro, Heloisa Alberto Torres (1895-1977), e também com um de seus principais pesquisadores em etnografia e arqueologia desta casa, Luís de Castro Faria (1913-2004). Tal qual aproximou-se de Afonso d’Escragnolle Taunay (1876-1958) e o etnólogo Herbert Baldus (1899-1970), ambos do Museu Paulista¹⁰³. Houve também, sobremaneira, uma troca de conhecimentos disciplinares através dos periódicos permutados tanto no MPR quanto no CEB, bem como através das bibliotecas destas instituições que Loureiro e um corpo editorial iam constituindo com publicações de toda parte, tanto de pesquisadores brasileiros quanto internacionais.

José Loureiro assim foi, aos poucos, definindo um perfil e uma trilha particular em relação aos seus consócios cebistas, e estes em semelhante relação: desde o início eram uma rede de intelectuais ao redor de um mesmo projeto, mas evidentemente nunca um grupo homogêneo. É verdade que não se pode dizer que ele “rompeu” com a doutrina neotomista do laicato católico, pois basta vermos alguns dos seus textos

¹⁰³ Ver LOUREIRO FERNANDES, José. Arquivos do Museu Paranaense. Curitiba, 1:3-5, 1941. Na referência ele menciona seu contato com os diretores das outras duas instituições museológicas destacadas do país. Há também registros nos livros de atas (apud HANICZ, 2006) que indicam falas de Loureiro aos cebistas de visitas ao Museu Paulista ainda na década de 1930 e ao Rio de Janeiro ao longo da década de 1940.

celebrativos a “grandes vultos” durante a década de 1950¹⁰⁴ para termos consciência disso em sua obra. Nesta época, sua produção demonstra uma maturidade intelectual ao tangenciar religião com ciência, até porque ele nunca deixou de ser católico, como ele próprio afirmava publicamente comungar com os preceitos cristãos. Todavia, na questão de praticar o paradigma tomista nos textos, houve uma diminuição do entrelaçamento da reflexão quase total a partir de meados de 1950.

É o caso darmos especial atenção ao fato que a fé cristã era algo fundamental na vida de Loureiro Fernandes, como mostraremos a seguir com algumas das polêmicas em que ele se envolveu em nome da religião católica. Defendemos que os intercâmbios intelectuais promovidos em diferentes sociabilidades de erudição que circulou reiteraram de modo crescente sua característica cientificista, positivista e empirista que o acompanharam desde sua formação ginásial e médica. Não há contradição entre tais características e a sua devoção católica. Loureiro Fernandes, deste jeito, ponderou entre ciência e religião ao longo de sua trajetória, não as deixando se sobreporem uma a outra nas suas práticas.

Há algumas situações que demonstram este processo de sofisticação do seu posicionamento distinto entre o campo científico e o religioso, e que a nosso ver merecem ser aludidas. Fabiano Ardigó cita a ocasião mencionada na ata do Anuário da FFCLPR de 1943 de quando Loureiro responde aos demais docentes questões relativas ao currículo inaugural, na qual ele expõe seu entendimento de ciência: não seria nada mais que “a procura, pelos homens, do nome que Deus deu às coisas do universo” (2011: 111), ele citando *ipsis litteris* palavras do intelectual Alceu de Amoroso com sua clamorosa palestra na FFCLPR, já referida por ter sido bem repercutida e compartilhada entre os cebistas.

Dois dos depoimentos do centenário de nascimento de José Loureiro Fernandes também denotam um distanciamento do catolicismo (e do laicato consequentemente) durante seu tempo de docente da FFCLPR. Constantino Comninos, ex-aluno da

¹⁰⁴ Atentar, por exemplo, a alguns dos adjetivos do texto de homenagem de Loureiro Fernandes a Aluizio França (1970 [1955]) que fora um dos fundadores do IHGEPR; ou a Telêmaco Borba, num prefácio que Loureiro foi convidado a escrever para uma biografia escrita pelo bisneto do intelectual e explorador. Como vimos junto a ideias de Schwartz (2013), este perfil de escrita inscreveu um traço marcante da produção intelectual de Loureiro Fernandes e dos meios intelectuais no qual perpassou (ou teve contato), como o do laicato católico e seus predecessores, “pares” também católicos, os intelectuais paranistas. A própria proximidade dos cebistas com o paranismo justifica essas afinidades, pois vimos de modo sintético que a corrente paranista teve como uma das preocupações a de arregimentar uma pletora de códigos simbólicos e históricos aos elementos “essencialmente regionais”, buscando dar cabo a tais intenções em vista aos signos da natureza paranaense, seus eventos históricos marcantes e as personalidades neles envolvidas.

Faculdade no curso de Ciências Sociais, relembra um fato envolvendo esse dilema passado por Loureiro:

Lembro uma cena relatada pelo Dr. Loureiro, ocorrida em uma formatura da Faculdade de Filosofia. Corria na cidade que o Dr. Loureiro faria, como paraninfo, um discurso anticlerical e evolucionista, obviamente, naqueles anos, recém chegado à Curitiba, se encontrava à frente da Diocese, dom Manoel da Silveira Delboux (...) o Dr. Loureiro era o paraninfo da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade Federal do Paraná, portanto, pública e via de consequência, livre (...). Ao chegar ao auditório da Reitoria, encontrou dom Manoel. Aproximou-se do Bispo e dele ouviu: - “Dr. Loureiro eu soube que o prezado professor vai fazer um discurso evolucionista”. Nas entrelinhas do questionamento, o Dr. Loureiro entendeu que o discurso atacaria as posições da Igreja. Respondeu: - “Olha dom Manoel; minhas origens católicas não permitem esse tipo de manifestação, mas o senhor, melhor do que ninguém, pela sua cultura, sabe que o mundo tem evoluído”. Completando o diálogo com certa opinião que eu não consigo me lembrar qual foi, só lembro que dom Manoel retrucou com estas palavras: - “Então o meu prezado amigo é um estóico?”. - “Creio, dom Manoel, que se sua afirmativa for verdadeira, eu me encontro em muito boa companhia”, retrucou o Dr. Loureiro. (CHMYZ, 2005: 74-75)

A antropóloga Cecília Helm, ex-aluna de Loureira Fernandes na década de 1950, também testemunha sua experiência com o Loureiro Fernandes mais voltado ao *ethos* científico:

Gostaria de narrar um fato que diz respeito ao primeiro ano do Curso de Ciências Sociais que realizei nesta Universidade. Trata-se das aulas de Introdução à Filosofia que eram ministradas pelo padre Edmundo Dreher e da disciplina Antropologia Física, de responsabilidade do professor Loureiro Fernandes que abordava o evolucionismo de Lamarck, Lineu e Darwin. Loureiro Fernandes relatava seus conhecimentos sobre a origem das espécies, sobre a evolução física e cultural do homem e padre Dreher afirmava que Deus criou o homem, à sua imagem e semelhança. Para ele, o homem não poderia descender dos primatas e dos “macacos”. Loureiro Fernandes apresentava o evolucionismo de Darwin, como uma forma de pensamento e de conhecimento. Por outro lado, era cristão, católico praticante e leitor de Teilhard de Chardin. (CHMYZ, 2005: 111).

Em uma última ocasião a ser citada, Loureiro teve um desentendimento com um membro eclesiástico em 1955, o Padre Luigi Castagnola, cujo excerto de sua resposta é acessível através do estudo já remetido nesta dissertação, o de Paulo Guérios (2017: 117-118), e que é aqui reproduzido. Loureiro lhe responde:

Como vê, toda esta evolução (se Vossa Reverendíssima quiser crise) é cousa superada e para tal foi necessário muita fortaleza de espírito, para poder abandonar consciente, com meio século de vida, a portanto mais perto da morte, hábitos de consciência religiosa adquiridos desde a infância como resultado de uma educação concebida no seio da família apostólica

romana¹⁰⁵.

A análise de Paulo Guérios (2017: 118) é precisa em identificar esta permanência de seu fundamento no catolicismo como algo importante para a vida de José Loureiro Fernandes, tão embora ele tivesse guinado para um sentido de trabalho científico que, em teoria, pouco podia conciliar deste *ethos* católico para além de sua jornada de fé e costumes particulares. Entendemos que estes eram hábitos provavelmente encerrados no âmbito de sua casa, no das suas relações privadas familiares e de amizade (mesmo assim públicas, portanto) e de sua paróquia.

Mesmo em constante diálogo desde jovem com uma tradição escolar e filosófica que o guiava para uma crítica mais secular, e ainda parte de um mundo público e privado que o colocava em posição de realizar diversas leituras e trocas intelectuais que poderiam (ou não) fazer vacilar sua fé, Loureiro Fernandes não deixou de ser um homem católico e que manifestava sua crença religiosa em diversos ambientes, relacionando-a a sua forma de ler o mundo e, portanto, as ciências com as quais ele estudou e trabalhou sua intelectualidade pessoal.

A polêmica com Castagnola na carta antes citada mostra bem sua defesa à acusação ofensiva de ele “não [ser] mais católico”, em cuja resposta ele registra ainda deter a “confiança imensa na obra do Cristo”, assinando o documento enquanto “servo em Cristo”. Mais do que isso, Guérios também identifica uma ambiguidade em Loureiro Fernandes ao detectar que ele afirma na carta ter deixado a “consciência religiosa” na infância, porém, logo em seguida sai em defesa da sua autoafirmação enquanto católico que tinha, sim, sua convicção na objetividade da ciência a despeito da doutrina da religião. Loureiro negocia seu posicionamento tomando a fé e a ciência tal qual fez no CEB, atitude reincidente que corrobora a perspectiva dele possuir uma característica conciliatória na maneira de se relacionar com interlocutores de arenas tão distintas.

É visível, portanto, que a trajetória intelectual de José Loureiro Fernandes assumiu diferentes molduras conforme perpassava por instituições de cunho científico e também, conforme ele estudava e estabelecia leituras e diálogos com outras instituições e pesquisadores, religiosas ou seculares. Ele colaborou para a fundação de um núcleo intelectual católico bem no momento de efervescência política no país em vista às insuficiências locais/nacionais em vários âmbitos, circunstância à qual urgia-se a atuação de uma classe de intelectuais que a desempenhassem como uma “missão” de

¹⁰⁵ Ver CEBDOC551.

pensar e resolver a sociedade, no caso a partir de Curitiba e em maior âmbito, do Paraná, o que coaduna com o sentido missionário do intelectual de que

a missão de dar forma a uma sociedade inorgânica reivindicada pela *intelligentsia* exige tanto a constituição de lugares sociais que consagrem o seu reconhecimento social, quanto a de mecanismos que assegurem a sua capacidade de influenciar políticas nesse sentido (VILHENA, 1997: 50).

É também perceptível que o CEB garantiu a constituição deste “lugar social”. Em comparação com outras congêneres do cenário nacional, a instituição católica não o fez de maneira tão diferente. A ideia trazida por Pécaut (1990) dos intelectuais emergidos e movidos pelos imperativos da nação é compatível com a que endossamos no caso curitibano, frisando apenas que o CEB agia sob o prisma dos pressupostos neotomistas do laicato católico enquanto guia de sentidos para aquela “realidade” (local e nacional) sob quesitos morais.

Já identificamos em capítulos anteriores elementos minimamente corroborativos de que José Loureiro Fernandes cativou na sua formação o viés cientificista médico, confluindo nesse ínterim com as razões de sentido missionário de intelectuais que se preocupavam com seu estado e seu país, considerando também que ele permeou por circuitos intelectuais que tinham forte nexos contraditórios nos seus pretextos de ser, nexos que José Loureiro Fernandes bem contornou. No capítulo a seguir iremos partir para antropologia na França, entendendo que tipo de ciência a antropologia gestadas na França desde o século XIX refletiu-se em José Loureiro Fernandes, atualizando seu repertório nesta área que já tinha um viés bastante indicativo de ser demasiado cientificista em termos de uma ciência dura, consolidado nessa formação e participação intelectuais investigados até o momento deste capítulo. Na continuação iremos ver, além disso, por quais vias o folclore pleiteou por esse espaço de legitimidade acadêmica e científica na França, pois a razão de seu insucesso tem total verificação nas referências teóricas metodológicas da ciência antropológica que José Loureiro Fernandes irá se valer em solo brasileiro, quando volta ao Brasil e retorna ao movimento folclórico que ele havia aderido antes de partir para seu intercâmbio formativo.

CAPÍTULO 4 – JOSÉ LOUREIRO FERNANDES E A HERANÇA CIENTIFICISTA DA ANTROPOLOGIA FRANCESA EM SUA FORMAÇÃO

Caro Professor Rivet, eu esperei por uma resposta do Governador do Estado do Paraná, Professor Bento Munhoz da Rocha Neto, para lhe escrever. A resposta chegou ontem, o Estado do Paraná deseja comprar principalmente a parte puramente científica de sua biblioteca [tradução nossa].

Carta de José Loureiro Fernandes a Paul Rivet, 12/05/1953¹⁰⁶.

4.1 A GESTAÇÃO DE ANTROPOLOGIAS NA FRANÇA E OS REFLEXOS DESTE COMPÓSITO EM JOSÉ LOUREIRO FERNANDES

Há uma particularidade da figura de José Loureiro Fernandes no contexto intelectual paranaense. Sua definição intelectual refletiu-se grandemente nas instituições diversas pela qual trabalhou, pois trocou diferentes conhecimentos e firmou contatos diversos no limiar dessas passagens. Do ponto de vista de seus interesses intelectuais, Loureiro mudou paulatinamente do médico intelectual católico que fazia ciência, ao antropólogo com critérios de “*hard scientist*” que atuava como médico e que tinha sua fé católica. Como apresentamos até aqui, o espectro do “cientista” foi central em sua trajetória formativa desde o princípio, manifestando-se em pertencças distintas nos diferentes momentos de sua vida.

Quando iniciou sua atividade no CEB, conservou e interconectou a religião e a ciência, arenas “dísparas” de conhecimento. Fez prevalecer como ponto focal de sua agenda intelectual e profissional a ciência – sem demérito para as questões da fé. Sua trajetória mostra que ele interagiu com tais interfaces de uma maneira não excludente, de modo com que não se negassem, exceto pelos exatos contextos intelectuais em que eram postas em disputa.

A vasta quantidade de cartas e também de participações em eventos e cerimônias permite trazer como certo que Loureiro Fernandes contasse com uma habilidade para o diálogo, algo muito útil desenvolvido por ele. Ainda que tal habilidade para o diálogo

¹⁰⁶ Ver CEBDOC051, acervo CEB.

não seja sinônimo de trocas sem desavenças, isso possibilitou que, na maioria das vezes, ele interagisse com distintos campos sem causar rupturas profundas dele para com seus interlocutores. Inelutavelmente, a tensão entre ciência e religião ocorria a Loureiro, vide as situações com seus interlocutores eclesiásticos transcritas no capítulo anterior. Conflitos carregados de ambiguidade da parte deste intelectual. Dessa destreza de se articular, Loureiro Fernandes também manteve reservada sua rede de relações oportunas e de amizade com os cebistas à medida que se enredava a novas instituições e atores.

Assim, a partir da década de 1930, Loureiro Fernandes firmou-se como um proeminente intelectual de Curitiba. Foi realizador e animador de várias atividades sociais e políticas ao passo que desempenhava suas funções no CEB (inclusive a de diretor); na direção do MPR (introjetando novas propostas museológicas e científicas à instituição)¹⁰⁷; como catedrático de antropologia da FFCLPR; e enquanto incentivador de boa parte das pesquisas de campos interdisciplinares que contaram com apoio do *know how* de pesquisadores de outras áreas e até estrangeiros, isto nas duas instituições onde trabalhou, pelo MPR - em convênio com a FFCLPR - e depois pelo Instituto de Pesquisas da UFPR e seu principal legado desta instituição, o Centro de Estudos e Pesquisa Arqueológicas desta instituição (CEPA)¹⁰⁸.

No decênio de 1960, suas atividades se concentrariam no Departamento de Antropologia (DEAN) e no Museu de Arqueologia e Artes Populares (MAAP), ambos da UFPR, sendo que sua participação no primeiro cessaria no findar desta década. Na realidade, esta fase de Loureiro Fernandes que inicia no DEAN e se reduz ao MAAP foi, na prática, quase que como um retiro: sua carreira estava adentrando na aposentadoria e dando espaço a novos pesquisadores. Nesta época sua atuação foi sendo compulsoriamente reduzida, mesmo porque era um funcionário público.

Assim, a partir da década de 1940 cada vez mais ele se focava e elegia sua preferência na ciência antropológica: além de despertar o gosto pela produção científica da área, Loureiro também se engajou com as atividades políticas engendradas ao ofício, principalmente na causa indigenista. É importante frisar que a década de 1950 foi a

¹⁰⁷ Excluindo suas funções subordinadas da contagem, a saber, Loureiro Fernandes ocupou o cargo de diretor no CEB nos de 1938, 1942-1946, 1949, 1956, 1961-1964; e no MPR em 1936, 1937, 1940, 1941, 1942, 1946 e 1947.

¹⁰⁸ Siqueira e Trindade afirmam que com a criação da seção de arqueologia do Instituto de Pesquisas, articulado com o Museu Nacional e com a Escola de Sociologia e Política da Universidade de São Paulo, e ainda com o auxílio da CAPES e CNPq, o CEPA foi instituído em 1956. O CEPA contratou especialistas estrangeiros e concedeu bolsas de estudos para atingir as finalidades do ensino e pesquisa (1998: 62).

década na qual esses sinais da atualização de sua preferência tornaram-se mais flagrantes, sendo sinalizada, no seu ápice, com sua formação em antropologia no Instituto de Etnologia da Universidade de Paris entre 1952 e 1953 e no seu posterior envolvimento com congressos na área, como a Reunião Brasileira de Antropologia (RBA) - e as posteriores RBA's -, principal congresso antropológico organizado pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA)¹⁰⁹, entidade máxima da comunidade antropológica. Também foi a época quando mais seu ativismo em prol dos índios Xetá se salientou.

Há um documento pessoal de Loureiro, outro roteiro de leitura (não publicado) utilizado por ele numa solenidade que comemorava os trinta anos de seu doutoramento em medicina (1957), que transmite bem a sua “transição”. O texto já começa por uma diferenciação que o próprio via em relação a si mesmo frente aos demais médicos da capital paranaense, pois afirma: “um médico como eu – cuja vida não timbrou, socialmente, por uma efetiva convivência aos mesmos lugares de recreio ou de negócios (...)”.

Loureiro Fernandes não se entendia como alguém com uma trajetória como a de seus pares. O documento é quase todo um manifesto daquilo que ele via como insuficiente na medicina às suas realizações e idealizações pessoais, uma decisão pesada pela mudança no regimento da UFPR de 1957 que passou a exigir dedicação exclusiva do seu contingente (SIQUEIRA & TRINDADE, 1998: 55), o que a Loureiro impactou na sua decisão que privilegiava a antropologia sobre a medicina. Transcrevemos uma passagem do texto destinado aos colegas médicos que o homenagearam, onde o próprio autor admite a prevalência da antropologia no seu campo de interesses neste momento de escolhas e definições irrevogáveis:

Não sei como traduzir em sua plenitude minha gratidão aos presentes pelo espontâneo gesto de estima e apreço que, neste momento, recebo, e que se traduz para mim como uma afirmativa segurança de não haver, pela estrada da vida, perdido o essencial de uma mensagem recebida no passado e de cuja execução prometi coparticipar com meus colegas através do juramento proferido, no limiar da vida profissional, de sermos ‘sempre fiéis aos preceitos da *honestidade, da caridade e da ciência*. Nunca poderia imaginar que confidências feitas a pessoas da minha amizade sobre meus futuros planos após concluídos trinta anos de vida profissional (...). Confesso-lhes, é altamente confortador de receber a excelência da vossa homenagem amiga,

¹⁰⁹ Há até alguns casos de documentos do tipo de “formulários de inscrição” de Loureiro Fernandes em clubes de recreação curitibanos e outras instituições, sobretudo preenchidos depois da década de 1950, em que ele se declara no campo de informação profissional como antropólogo antes até de médico, o que corrobora à hipótese do seu interesse com a antropologia.

no momento no qual esboço um encerramento de atividades clínicas no desejo de me consagrar nos tranquilos ambientes das bibliotecas e laboratórios no estudo de transcendentais problemas antropológicos. Não é de hoje que sou tentado pela aventura dêsses novos caminhos; em vésperas do meu jubileu de prata – há cinco anos – ao partir para uma longa viagem de recreio e estudo, quando recebi carinhosa homenagem de alunos e ex-alunos também lhes fiz sentir desejo e necessidade de uma consagração mais exclusiva à nossa cátedra universitária. Mas a trama da vida médica e a superada estrutura do nosso ensino superior, conspiraram para que, por mais um lustro, esse aspirado e tranquilo ambiente de estudo não se criasse. Por tudo isso, neste término de intensa jornada clínica, no qual recebo esta alta prova de consideração pela maneira como foi norteada minha vida profissional é jubiloso, para mim, poder encontrar igualmente uma referência frequente à atitude como me comportei no setor que me estava afeto na defesa do patrimônio cultural do Paraná¹¹⁰. [friso nosso]

Assim, vemos manifesto neste período que Loureiro Fernandes já tinha uma predileção explícita por dar seguimento aos seus estudos e pesquisas correlacionados à uma preocupação intelectual em torno do patrimônio cultural – aliás, essa predileção vem até de muito antes, o guiou para sair do país e ir estudar na França, como veremos adiante. O próprio diz explicitamente durante esta fala de agradecimento qual vinha sendo, nos últimos cinco anos ao menos, um dos seus campos mais profícuos de pesquisa e estudo. A década de 1950 vinha sendo para ele, portanto, um período de refinamento intelectual e de interesses. Esta é também a década investigada pelo historiador e antropólogo Juliano Doberstein (2017), que em sua pesquisa indicou terem sido nesta década a intensa atividade de David Carneiro pelo SPHAN, cujo relacionamento com Loureiro ocorreu de maneira breve na situação do contato triangular entre eles e Rodrigo Melo Franco de Andrade nos finais da década anterior, à época o intelectual na dianteira do SPHAN (e que elegeu David Carneiro a uma função do Serviço pela agilidade do autor dos estudos paranistas na correspondência epistolar).

Assim, no final dos anos 50, os temas envolvendo a cultura, tanto pela antropologia quanto pelo folclore, encontraram neste ponto de sua trajetória de vida e da própria trajetória da Universidade o momento para que a dedicação de Loureiro a elas se tornasse quase exclusiva.

¹¹⁰ Acervo CEB, CEBDOC3729. É interessante notar que há um rascunho todo riscado desta fala, ou seja, que ficou inutilizado, onde Loureiro Fernandes rasura justamente que os preceitos jurados “[evocavam] Hipócrates (...) no exercício da medicina”. É bem provável que Loureiro tenha absorvido tais valores para além de uma contribuição exclusiva da medicina, como se, supostamente, somente ela pudesse lhe ter dado. Pensamos que por isso houve o cuidado dele em não passar essa impressão aos ouvintes. Afinal, mesmo que estando no juramento médico, honestidade, caridade e ciência eram preceitos que ele teria apreendido também no seu percurso com o laicato católico a partir do neotomismo e, bem como, na sua inclinação às ciências do homem com seu método empirista de investigação (neste caso, com destaque na antropologia com um *four-field approach*, parelha à da sua formação na etnologia francesa, que lhe deu uma boa base nesses campos, embora as nomenclaturas mudem entre escolas).

O ponto fundamental desta década volta a ser um: é a década da ortodoxia epistemológica que Loureiro traz na bagagem de sua formação antropológica francesa entre 1952 e 1953. Tal formação resulta na briga que lhe fez cindir-se do movimento folclórico temporariamente: não por coincidência o momento divisor de águas às disciplinas acadêmicas, cada vez mais especializadas e, por suposto, cada vez mais autorizadoras no sentido técnico dos ofícios que demarcavam-se em campos distintos.

Se já fizemos uma ligação entre o lugar do intelectual no Brasil após a década de 1920, localizando Loureiro Fernandes e sua agenda intelectual que culminou no seu engajamento antropológico em 1950, auge de seu envolvimento com esta ciência, é mister frisar para a problematização entre a relação antropologia-folclore que nesta década também acontece o seu principal percurso no movimento folclórico.

A fala de Loureiro Fernandes anteriormente apresentada, seu discurso de agradecimento aos seus pares médicos e também uma carta de renúncia da medicina clínica, dá os indícios de que a sua preocupação com a “defesa do patrimônio cultural” que, além da antropologia, sua área manifesta de interesse, muito bem poderia confluir seu interesse com o dos estudiosos do folclore. E de fato é o que se percebe na sua produção bibliográfica como um todo, bem como através de alguns eventos específicos em sua atividade institucional dentro da sua trajetória. Loureiro Fernandes coabita espaços possíveis de interação de ambos: interstícios onde tornavam-se solúveis algumas das causas e objetivos folclóricos e antropológicos. O ativismo pela defesa do patrimônio cultural é um destes discursos que os fizeram possível na sua atividade.

Remetemos este quadro à necessidade de focalizarmos a década de 1950, comentada pela antropóloga Mariza Corrêa enquanto uma década um tanto quanto “incompreendida” à história da antropologia (2013: 73). Uma década da “pré-história” da profissionalização do antropólogo e também um momento de “transição”, para nos valermos das próprias palavras da autora.

Os esforços das classes intelectuais das décadas anteriores têm um tipo de “encontro” em suas preocupações na buliçosa década de 1950, mas este também é um momento de definição dos campos científicos que pretendiam legitimar sua autoridade na tratativa de um objeto. São os sinais dados pela antropologia, por exemplo, que criou associações e congressos para validar essa pertença de grupo ao reunir um contingente de pesquisadores com objetivos tangíveis, a estimular-lhes a interlocução e a troca de conhecimento. Note-se, novamente, que além de este período pós-1950 ter sido central para a solidificação institucional universitária das disciplinas científicas, ela foi também

um marcador para o incentivo à produção científica *stricto sensu* pelas agências de fomento em produtividade acadêmica como a CAPES, pois seriam decisivas na implementação dos cursos de pós-graduação dentro dos departamentos universitários.

A mobilização do folclore nesta década não pretendeu menos no sentido de sua particularização profissional. Fez desta uma década repleta de congressos nacionais e internacionais, o que não ocorreu em décadas anteriores, tampouco nas vindouras, porque a seguir já haviam se fragilizado nas disputas com a crítica do saber catedrático universitário. O folclore não se fixou na academia, como sabemos, mas empenhou-se em tomar providências que lhes uniriam aos interesses expressos nos discursos de proteção e aos estímulos educativos das propostas - nacionalistas - do Estado, o que garantiu uma institucionalização federal (CDFB).

Há nesta década um perfilhamento aperfeiçoado do intelectual folclorista. Ao recompor este contexto histórico que propiciou a emergência de intelectuais do movimento folclórico, o antropólogo Luís Rodolfo Vilhena verificou que

o momento de “transição” durante o qual o movimento folclórico se organiza é o do surgimento dos primeiros esforços consistentes de romper com a tradição de intelectuais polivalentes que dominava a nossa vida intelectual e, com a consolidação de espaços institucionais a serem ocupados pela nossa *intelligentsia*, estimular um processo de especialização (1997: 33-34).

Roupage “polivalente” que Loureiro Fernandes despiu aos poucos ao direcionar-se à antropologia. Do contrário, não abster-se da identidade polígrafa podia fazer com que intelectuais não se inserissem em nenhum dos campos do conhecimento em definitivo, a exemplo do que aconteceu com Edison Carneiro (ROSSI, 2015), como apontamos.

A preocupação da década de 1950 foi assim pela de busca de uma vinculação institucional desses intelectuais a lugares sociais de consagração.

Os folcloristas o fizeram através da criação de diferentes agências estatais: primeiro com a paraestatal Comissão Nacional do Folclore (CNFL) e suas divisões estaduais em 1947, agenda subordinada e subvencionada pelo IBECC¹¹¹, projeto da

¹¹¹ Segundo Abrantes e Azevedo (2010: 476), “as finalidades [do IBECC], de acordo com o [seu] Estatuto, abrangiam: (a) colaborar para o incremento do conhecimento mútuo dos povos por meio de órgãos de informação de massa e, para esse fim, recomendar os acordos internacionais necessários à promoção da livre circulação de ideias; (b) impulsionar a educação popular e a expansão da cultura, cooperando com os membros da Organização das Nações Unidas para o desenvolvimento de ações educativas; (c) manter, aumentar e difundir o saber, velando pela conservação do patrimônio universal dos livros, das obras e de outros monumentos de interesse histórico ou científico”. O folclore alocaria sua

Unesco no Brasil implementado ainda em 1946. Segundo Vilhena (1997: 34), esta deu ao menos uma primeira identidade aos seus membros – os autorreferidos folcloristas¹¹². Na sequenciada CNFL, a identificação fora reforçada com a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, entidade que enfim conquistou sua federalização em 1958 (e que, por sinal, também conseguiu prolongar por pouco mais de tempo a vida útil da atividade de comissões estaduais em seu favor, mesmo que de maneira muito próxima a de um voluntariado). Sobretudo, o ganho era a legitimidade de serem órgãos com endosso do Estado, com vínculos a ele.

O mais essencial, contudo, não obtiveram: fracassaram na aderência institucional universitária, pois o folclore não teve reconhecido seu estatuto de ciência. O folclore adentrou num processo de definhamento após a crítica de cientistas sociais – especialmente por parte de alguns sociólogos de São Paulo em destaque nesta década. Este foi o ponto crucial para que Vilhena, à época do seu estudo de tese (1997) notasse a estranha carência de estudos sobre um conhecimento que ladeou um momento tão constitutivo da história da antropologia e ciências sociais em seu recorte temporal de estudo que vai de 1947 a 1964.

A antropologia dos anos de 1950, por outro lado, tinha bastante congruências com os objetos de estudo dos folcloristas, mesmo que realizados com metodologias e epistemologias distintas. Porém, ela já adquirira sua legitimidade científica. Era um conhecimento localizado dentro dos cursos e cátedras universitárias pelo Brasil (Ciências Sociais), e até anteriormente também já tinha sido uma ciência bem consolidada na era cientificamente prolífica de museus do XIX, embora carecesse de maior reconhecimento científico/acadêmico particularizante, o que aconteceria de 1960 em diante.

Seriam os debates do porvir, como o próprio Loureiro Fernandes prenunciou em sua carta à comunidade médica que denunciou “a superada estrutura do nosso ensino superior”: os esforços tinham que mobilizar-se em torno da criação de departamentos específicos no ensino superior, tocando, pois, em toda a discussão relacionada com a pós-graduação no Brasil. Requeria-se maior aprimoramento da produção de pesquisa

agenda estabelecendo-se dentro de tais premissas.

¹¹² Institucionalização, criação de identidade e reconhecimento que funcionou de modo análogo às associações, às comunidades científicas, aos editoriais de publicação de uma área são processos que visavam este mesmo benefício de consagrar um lugar específico, técnico, especializado a uma determinada área do saber, como vimos com os médicos ao longo da sua profissionalização no Brasil, bem como dos intelectuais católicos com seus encontros para discussão e editoração do seu próprio periódico para permuta de conhecimentos.

após a graduação e, por consequência, assegurar uma legitimidade ainda mais especialista enquanto conhecimento científico. Esta preocupação foi bastante mobilizada do findar da década de 50, com contornos mais delineados na década seguinte: todo este rearranjo Loureiro já dava diagnósticos dessa conjuntura na sua fala aos médicos quando afirmava existir uma “superada estrutura” do ensino superior paranaense.

Afinidades e distanciamentos entre objetivos de folcloristas e antropólogos podem ser mais bem compreendidas neste caso se nos debruçarmos com atenção para o período que Loureiro Fernandes passa na Europa na década de 1950. Precisamos entender sua ida à França como uma consolidação de retórica científica da Antropologia, para onde ele viajou no ano de 1952. Era um ano para aprimoramento nas diferentes frentes de sua atuação.

Na medicina dispendeu seus últimos investimentos em aprendizado na área fazendo cursos de especialização na *Faculté de Médecine* da *Université de Paris*: de outubro a dezembro daquele ano em Ginecologia e Endocrinologia, curso regido pelo médico urologista Claude Béchère (1897-1971); bem como em Uretro-cistoscopia, ministrado do urologista Bernard Fey (1890-1968). Em ambos, a residência clínica foi feita no Hospital Cochin, em Paris¹¹³. Vale lembrar que Loureiro Fernandes não escolheu Cochin à toa. Cochin foi celeiro do mais avançado núcleo cirúrgico em Urologia no mundo, sendo o tutor de seu curso, Bernard Fey, discípulo de Maurice Chevassu (1877-1957), considerado “fundador da urologia moderna” (ANDROUTSOS, 2003: 187-188)¹¹⁴.

Outra razão de sua viagem sem dúvidas foi sua prioridade em especializar-se em Antropologia. Na França, o objetivo da Antropologia visada por Loureiro naquele momento era o de uma antropologia das técnicas. Lá também havia ainda um foco restante da antropologia física em sua extensa tradição histórica da academia

¹¹³ Ver CEBDOC3722 e CEBDOC3725, diplomas das especializações feitas por Loureiro Fernandes na França.

¹¹⁴ Chevassu foi catedrático pioneiro em clínica urológica no hospital de Cochin, além de ter assumido temporariamente a dianteira da clínica urológica no trato de doenças urinárias do Hospital Necker, outro hospital referência em urologia que contou com nomes destacados desta especialidade médica como Félix Legueu (1863-1939), George Marion (1869-1960) e Joaquín Albarrán (1860-1912) (ANDROUTSOS, 2003). Só não permaneceu mais tempo pelas condições precárias desta instituição. Curiosamente, em carta de 1934 [CEBDOC984], José Loureiro Fernandes se corresponde com um interlocutor francês – não identificado – em que ele provavelmente pede a bibliografia mais atual em urologia. A principal revista de urologia do Hospital Necker havia cessado de lançar, mas o interlocutor lhe remete uma bibliografia recente de médico-acadêmico Maissonnet, bem como uma “lista (...) de obras publicadas [naquele] ano sobre assuntos de antropologia e de urologia”. Como levantamos anteriormente, em pleno ano de CEB e atividade médica, a Antropologia era assunto de interesse para José Loureiro Fernandes.

antropológica francesa, mas esta adquiria paulatinamente contornos que a distanciavam (ou escamoteavam, melhor) cada vez mais da antropologia racialista e das teorias evolucionistas estagnadas desde o século anterior. A França realmente se dividia entre a etnologia (que os britânicos chamavam de antropologia social e os norte-americanos de antropologia cultural) e uma antropologia das técnicas voltada à cultura material, que também trazia muito da arqueologia experimental para seu flanco. Tinha-se por objeto central nesta antropologia a técnica e os produtos da ação humana. A “tecnologia” humana ao longo do tempo estava em evidência, sobretudo a das populações autóctones pretéritas de alhures (e que, sim, continuavam a implicar em leituras teleológicas da humanidade).

Outrossim, a escola francesa no geral – tal qual nessas duas especificações que destacamos – era uma antropologia que em pouco tangenciava metodologicamente a cultural norte-americana e a própria social britânica, ambas empiricistas através do trabalho de campo. Isto porque a etnologia francesa se bastava em comparações para se chegar a generalizações, a regras gerais condizentes a uma epistemologia dita científica. Lembremos que o estruturalismo na antropologia de Claude Lévi-Strauss fora gestado bem nessa década que Loureiro estava em solo francês.

Ao menos na França, o único local onde havia uma aparição ou um cruzamento desses diferentes resultados metodológicos de Antropologias polarizadas, todas elas a tornarem-se autônomas, só se encontrava nos acervos etnográficos dos museus de etnologia, museus focados na exposição da diversidade étnica advinda de várias localidades do mundo¹¹⁵, mesmo que esta tenha sido representada pela ótica da exotividade. O material de análise desses eruditos franceses, inclusive o material que em muitas vezes servia de análise aos antropólogos das técnicas e também aos estruturalistas que irrompiam, eram as referências etnográficas catalogadas aos montes, desde muito tempo, em bibliotecas e acervos documentais, bem como os materiais de populações originárias depositados em museus. Suas fontes eram as muitas etnografias resultantes de diversas pesquisas, de diferentes locais do globo e de diferentes épocas – *um modus operandi*, um testemunho privilegiado da visão enciclopédica de ciência.

¹¹⁵ A saber, não só franceses, mas a própria tradição intelectual da europeia é conhecida pelo histórico expedicionário que visava impulsivamente organizar viagens aos locais de populações nativas para coletar material etnográfico (muitas vezes em “escambos” - ou “câmbios” orientado pela moeda dos expedicionários – polêmicos, tal como furtos, como aqueles descritos em *África Fantasma*, obra de Michel Leiris, no tocante à *Missão Dakar-Djibouti*) para expô-lo em museus enquanto “arte primitiva”. Há muitos problemas nesse trânsito de um objeto expropriado de seu local e inserido em um contexto com uma significação orientada com propósitos da perspectiva de um indivíduo do Ocidente. Sally Price (2000) é uma referência central para essa discussão.

A antropologia francesa praticava um conteúdo programático que denotava suas particularidades frente a de outros centros de produção. Loureiro Fernandes tinha consciência de tudo isso. Tinha consciência dos diferentes programas dessa ciência em crescente processo de institucionalização universitária, já se tributando a cânones e pertenças teóricas específicas. Portanto, uma ciência em definição. Loureiro Fernandes tanto sabia dessas particularidades que ele reclama de tal em um trecho de roteiro de discurso proferido em situação desconhecida:

[esta] palestra é mais uma oportunidade para mostrar uma parte do [documentário] colhido por um professor de Antropologia no decurso de uma viagem à Europa (...). Particularmente quando se trata de um professor de Antropologia de uma Universidade Federal Brasileira, na qual, por força da lei, é obrigado a cometer essa barbaridade que é leccionar *Anthropologia Geral* – Antropologia Física e Antropologia Cultural (...) ¹¹⁶.

Sublinhando, e ao mesmo antecipando, que, “Antropologia Geral”, na França, foi um termo substituído por “Etnologia” devido à associação cerrada do termo Antropologia com sua parte biologicista, a antropologia física (CONKLIN, 2013: 59). Como nos propusemos a deixar subentendido antes, a antropologia física não desapareceu, muito pelo contrário, mas a antropologia extrapolou os seus redutos racialistas e, em muitos locais, percorreu caminhos sem volta a essa precursora oitocentista. O misto de interfaces antropológicas de Loureiro Fernandes tem muito a ver com o próprio perfil variado, e surpreendentemente bem relacionado, dos pesquisadores do *Institut de Ethnologie*, dentre eles alguns de seus fundadores, Paul Rivet e Marcel Mauss, conforme explanaremos à frente.

Ainda centrados nas informações apresentadas no documento acima exposto, Loureiro Fernandes registra o roteiro de sua viagem de 1952-1953 que durou oito meses ¹¹⁷ na Europa, detalhando sua passagem por inúmeros países europeus ¹¹⁸. Desta

¹¹⁶ Ver CEBDOC2325.

¹¹⁷ Em carta (documento nº 74) ao folclorista Renato Almeida escrita de Paris, em 22/12/1952, Loureiro menciona o retorno em fevereiro de 1953. Documento presente na Biblioteca Amadeu Amaral, presente no acervo do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular.

¹¹⁸ O itinerário que percorreu, do início ao fim, foi: embarcou Rio de Janeiro, Recife, cruzando o atlântico e aportando em Dakar, Senegal, onde novamente retomou caminho para desembarcar em Lisboa, Portugal. Em solo português, pela sua genealogia, teve uma travessia por várias cidades. Depois foi à Inglaterra, passando Londres o município universitário vizinho, Cambridge, onde teria o XXX Congresso Internacional de Americanistas; Suíça, passando pela Berna, Zurique e Basileia; indo a Paris para um Congresso de Urologia em seguida, mas logo passando pela Alemanha, Düsseldorf e Vale do Reno; Dinamarca, em Copenhague. Depois disso retornaria a Paris, só depois, na volta ao Brasil, passando rapidamente pela Espanha [CEBDOC2325]. Em outro documento manuscrito [CEBDOC3759], Loureiro afirma que viajou para tanto participar do XXX Congresso Internacional de Americanistas na Inglaterra,

forma, Loureiro aproveitou o ano em licença de suas funções públicas na Universidade Federal do Paraná para aprimorar sua formação nestas duas áreas em que exercia atividades profissionais. Adquiriu neste entretempo inúmeros títulos pelos locais onde passava, garantindo-lhe ainda mais prestígio em sua profissão de antropólogo que vinha assumindo em *full-time*¹¹⁹.

Em se tratando da base curricular de sua especialização em Antropologia no *Institut d'Ethnologie*, da Universidade de Paris, onde também ficava o *Musée de l'Homme*, José Loureiro Fernandes teve uma formação assentada principalmente em dois escopos antropológicos. Um reforçando sua base de uma antropologia física biologicista, que, vimos, já fora despertada desde sua formação propedêutica ginasial e cimentada depois pela sua opção em medicina; outra em antropologia das técnicas (GUÉRIOS, 2017: 129). Muito de seus tutores dessa especialização endossam essas ênfases.

Em diploma consta que Paul Rivet (1876-1958), um dos fundadores e então secretário geral do *Institut d'Ethnologie* em 1953, certificou que José Loureiro Fernandes frequentou com regularidade e assiduidade os cursos de: *Instruções de pré-história*, ministrado por Alimen Melle; *Tecnologia comparada*, por André Leroi-Gourhan (1911-1986); *Instruções de Antropologia*, lecionado por Raoul Hartweg, que foi também professor de Antropologia Física; *Etnografia e linguística da Ásia Meridional*, ensinado por Paul Levy (1909-1998); *Geologia dos tempos quaternários e paleontologia humana*, cujo professor regente foi Antonin Lanquine (1877-1955)¹²⁰, especialista em estratigrafia e geologia aplicada; e, a disciplina de *Etnografia da França e da Europa*, assumida por Marcel Maget (1909-1994)¹²¹. Ao fim da certificação

quanto para representar a UFPR no “Congresso Internacional de Ciências Antropológicas e Etnográficas” em Viena, “na primeira quinzena de setembro”.

¹¹⁹ Tornou-se em Novembro daquele ano, enquanto em solo francês, *fellow* do *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, instituição que acolhia o prestígio dos patronos da antropologia vitoriana, ver CEBDOC997. Além disso, pouco tempo depois da volta de sua viagem à Europa, filiou-se à *Société des Americanistes*, conforme mostra CEBDOC1001. À época, ambos estes títulos eram louros de um antropólogo, o que ainda mais evidencia o tempo frutuoso que ele tirou para adquirir títulos consecratórios em sua passagem em solo europeu. Ambos do acervo do CEB.

¹²⁰ Para consultar essas informações, ver: <<https://pubs.geoscienceworld.org/sgf/bsgf/article-abstract/S6-VI/7-9/775/517624/antonin-lanquine-1877-1955?redirectedFrom=fulltext>>. Acesso em 08/08/2018.

¹²¹ Ver mais em: <<https://arcmc.hypotheses.org/858>>. Acesso em 08/08/2018. Lembrando que este pesquisador, que tinha uma aproximação folclorística aos estudos de populações rurais da França, foi assistente de André Varagnac (1894-1983), com quem fundou o Museu Nacional de Artes e Tradições Populares e criador do Laboratório de Etnografia Francesa, “distinto da linha propriamente museográfica e folclorista conduzida por Georges Henri Rivière” (1897-1985) [tradução nossa], personagem importante da era museológica da antropologia francesa que, inclusive, tinha Varagnac como seu assistente antes da cooperação deste último com Maget.

emitida, atesta-se que José Loureiro Fernandes “se iniciou no nosso método de trabalho e de pesquisas com inteligência e compreensão e seus professores conservaram de seus relatórios cotidianos a melhor lembrança”¹²².

José Loureiro Fernandes também aproveitou essa intensa agenda de atualização em antropologia para fazer um curso na *École d'Anthropologie de Paris*, um dos institutos precursores de pesquisa em antropologia biológica que seguia a tendência da antropologia física a partir do anatomista Paul Broca, que ali instalou seus laboratórios e criou um periódico famoso. Broca foi um personagem que, veremos, foi importante à institucionalização da antropologia no século XIX, mesmo que seu paradigma estivesse em decadência desde que a antropologia exclusivamente biológica e racalista entrou em percurso descendente na academia antropológica da França. Ainda mais na década de 1950, quando tinha em sua frente o médico, antropólogo e paleontólogo Henri Victor Vallois (1889-1982), antropólogo de ênfase médica e naturalista perpetuador de teses racialistas ultrapassadas. Ele fora um professor de José Loureiro Fernandes, conforme aponta um certificado de assiduidade da *École d'Anthropologie*¹²³ e seu caderno de anotações¹²⁴ que não traremos à análise, pois este foi um episódio de sua trajetória quando em que tão somente foi reforçada a ênfase de antropologia física em Loureiro Fernandes, que, já dissemos, não volta a ser sua prioridade de carreira enquanto antropólogo que renuncia a labuta médica. O que é diferente de sua especialização no *Institut d'Ethnologie*, instituição que com seus membros renovou e expandiu o quadro da antropologia estritamente física na França.

Nesta experiência de atualização antropológica, enfim, pode-se dizer que prevaleceu a aderência de José Loureiro Fernandes aos conhecimentos da antropologia das técnicas. Como defendemos, a década de 1950 para ele foi uma década de nova aproximação no campo da antropologia: estava se envolvendo com a Associação Brasileira de Antropologia (nas comissões organizadoras da RBA), credenciado por sua frente nas questões indigenistas e arqueológicas, bem como lidando com o folclore. Há um forte enraizamento destas frentes com a causa patrimonial que Loureiro Fernandes

¹²² Para verificar na fonte, ver CEBDOC449.

¹²³ Ver CEBDOC450, acervo CEB, ali estão expressos os professores do seu “Cours d'Ethnographie, d'Anthropologie Anatomique, d'Anthropologie Differentielle, de Prehistoire”, continua o documento, “ministrados por Louis Marin, Victor Henri Vallois, Dr. Martiny, e J. L. Baudet.

¹²⁴ Ver CEBDOC4134, acervo CEB. Sobre Henri Victor Vallois dentro da *École d'Anthropologie*, ver em: FEREMBACH D. *Le Laboratoire d'Anthropologie de l'Ecole pratique des hautes études*. In: *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, XIII^e Série. Tome 7 fascicule 4, 1980, pp. 307-318.

vinha se engajando, cuja amplitude sua participação enquanto um intelectual público, professor universitário com cátedra em antropologia e experiente em gestões museológicas foram decisivas. Todos esses tópicos demonstram bem a antropologia das técnicas sendo modular em suas interfaces temáticas, principalmente na antropologia e no folclore - não mais tanto a antropologia física que sua herança formativa propiciara até então.

Antes de nos atermos em maiores detalhes ao estado da arte e do ambiente da academia francesa já estabelecida em que Loureiro Fernandes aterrissou, ao qual situando o *status* do Folclore na França, no íterim de 1952 e 1953, período um tanto imediato às consequências do tumultuoso período da II Guerra Mundial, é importante lembrar um fato sobre a antropologia das técnicas. Ela foi uma escola francesa por excelência, porém, a questão das “técnicas” foi trabalhada em diferentes derivações textuais da antropologia, advindas de diferentes locais de produção do mundo, compartilhando e privilegiando, sobretudo, a ênfase na leitura tecnológica das sociedades humanas.

Mais ainda, a antropologia que estuda a *tecnologia* humana, mesmo que não se desse o nome de antropologia *das técnicas* assim para tal antes do século XX, remotamente compartilhou o mesmo terreno dos folcloristas nesta frente de pesquisa em anos pregressos. É o que nos explica François Sigaut (2003: 420-423)¹²⁵, ao mencionar que os estudos dos antiquaristas e folcloristas acerca de aspectos da cultura material - em gerais funcionalistas - apareceram simultaneamente num tempo em que a cultura material e as suas técnicas também eram trazidas à tona enquanto atributos classificatórios dos “estágios evolutivos” das sociedades humanas pela antropologia. As tônicas evolucionistas eram explícitas ou podiam estar mascaradas no corpo de uma crítica difusionista. Fica claro, então, que não estamos falando de antropólogos que já faziam uma antropologia das técnicas propriamente, mas sim dos antropólogos sociais evolucionistas do período vitoriano, como Edward Tylor, Lewis Morgan e James Frazer.

A antropologia das técnicas que obstinava uma “ciência das técnicas” advém dos pensadores franceses herdeiros da linhagem de Émile Durkheim. Seu sobrinho Marcel Mauss, junto também a Henri Hubert, foi uma espécie de preditor ao pensar nas técnicas com a epistemologia de uma antropologia sociológica com rigor científico,

¹²⁵ Texto em: INGOLD, Tim [org.], 2003 [1994].

principalmente a partir de seu texto *As técnicas do corpo* [1935]¹²⁶ (reflexões já ensinadas no seu *Manual de Etnografia*, como ele mesmo menciona em meio ao texto). Vale dizer que o ensaio mencionado não foi o primeiro trabalho a tratar sobre uma antropologia da tecnologia, já que Hubert e Durkheim já uniam esforços produtivos à temática – bem como compartilhavam a autoria – com Mauss sobre este tema até antes deste texto central. No entanto, tal escrito teve como intento sistematizar as principais técnicas do corpo e, mais importante ainda, a encará-las a partir de uma análise sob episteme científica, pois as técnicas corporais eram desempenhadas de maneiras muito distintas em diferentes localidades e culturas para serem consideradas simplesmente meras casualidades, atitudes que tão somente divergiam sem que se visse necessidade de investigação. O adjetivo do “diverso” incomodava Mauss pelo fato do termo não sistematizar essas ocorrências. Esmiuçando o assunto, o autor pondera que as técnicas eram transmitidas, orientadas e exercitadas de modos específicos, oportunidade em que o sociólogo francês considerou inclusive que “antes das técnicas de instrumentos, há o conjunto das técnicas do corpo” (MAUSS, 2015: 405).

Marcel Mauss, junto a Paul Rivet – e mais nomes de relevo, como o de Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) e outros –, são tidos como os nomes mais notórios para a institucionalização da Antropologia em 1925, fortemente reformulada após fundação do *Institut d’Ethnologie*. É necessário que discorramos a respeito dessa institucionalização para entendermos a ideia de ciência por trás da antropologia francesa a partir da década de 1920, que definiu os contornos mais acentuados da formação antropológica francesa de José Loureiro Fernandes e que será a base referencial para a repaginação dessa ciência: justamente com Mauss e Rivet.

Gérald Gaillard (2004: 85) sumariza que antes deste marco institucional, a antropologia na França “era praticada de modo fragmentário numa miríade de organizações desconexas” [tradução nossa]. Ele enumera cinco “correntes” que atuaram ao longo dos séculos XIX até a metade do XX (GAILLARD: 85-86): 1ª) A da antropologia física, fortemente representada pela figura de Paul Rivet no século XX, porém, tendo sido uma escola que remontava desde o século anterior; 2ª) a de expedicionários administradores das colônias francesas e religiosos que faziam suas pesquisas através desta empresa colonialista oitocentista; 3ª) uma antropologia de

¹²⁶ Mais informações da história da Antropologia das Técnicas no verbete: <http://www.utb-chalon.fr/media/files/Groupes_de_travail/Ethique_et_societe/Technologie/anthropologie_des_techniques.pdf>. Acesso em 15/08/2018.

tradição beletrista francesa, qual seja, a de eruditos interessados em arqueologia, linguística e civilizações orientais; 4ª) a de pesquisadores antiquários e de “sociedades” de folcloristas que estavam atrás da coleta de contos e crenças do populário, sendo que estas pesquisas estavam “de mãos dadas com movimentos nacionalistas (...) que estavam geralmente incorporados nas buscas por origens étnicas” [tradução nossa], além de terem tido perfis “pesquisas que combinavam folclore popular, arqueologia e pré-história” [tradução nossa]; 5ª) a da *École française de sociologie*, de onde surgiram o coletivo em torno de Émile Durkheim e a do periódico *L’année sociologique*, meio pelo qual circularam Mauss, Henri Hubert, Robert Hertz e Lévy-Bruhl, todos de um campo conhecido como o da “sociologia primitiva” (a bem da verdade, o último tendo muito mais apoio na filosofia).

A corrente dos folcloristas foi uma das que não conseguiu entrada à academia antropológica francesa, e será apenas retomada no contexto do período histórico das Guerras Mundiais, quando serviu ao regime nacionalista francês que se estabeleceu. Portanto, não sendo necessário investigá-la por ora. O mesmo se diz da segunda e terceira correntes. Como nos interessa explicitar o *Institut d’Ethnologie*, nos debruçaremos sobre a primeira e a quinta correntes.

A primeira corrente da antropologia física, em seu início oitocentista teve um dos intelectuais participantes que nós até já conhecemos: Armand de Quatrefages (referenciado por Loureiro na década de 1930 no CEB), que, conta Gaillard na mesma referência, “acedeu à cátedra de *Anatomia e História Natural do Homem* no *Musée d’Histoire Naturelle* [em 1855], e em 1856 a transformou em cátedra de *Antropologia*”.

Quatrefages, como abordamos, era um especialista em ciências naturais que possuía uma perspectiva monogenista quanto à origem da espécie humana, mas defendia a existência de uma variedade de raças na espécie, mesmo que não fosse um entusiasta de seus cruzamentos (era, sim, um intérprete das “instabilidade racial” supostamente resultante a partir desses cruzamentos). Quatrefages admitia uma conexão entre raça e cultura num sentido determinado geograficamente, tendo sido um adepto da compreensão da evolução das culturas ao longo da história natural e também sustentou a tese desigualdade entre raças (CONKLIN, 2013: 350). Diferente de Broca (1824-1880), seu rival intelectual contemporâneo, Quatrefages conseguia conciliar cultura e antropologia física, os principais marcadores de sua antropologia. Broca, médico e anatomista em sua formação, tinha preocupações restritas à antropologia física, dando grande valor às teorias e às classificações raciais orientadas pelo estudo craniométrico,

praticamente endossando uma ciência racial. Uma taxonomia das “hibridismo humano” (ASHOK, 2017). Ainda assim, que se faça destaque a alguns feitos importantes à antropologia francesa por parte de Broca: criou periódicos de Antropologia na França, uma escola e um laboratório de antropologia na *École des Hautes Études* e uma associação de pesquisadores da área, a *Société d'anthropologie de Paris*.

Quatrefages, por outro lado, abria-se aos estudos paleontológicos, aos estudos de artefatos de civilizações americanas antigas. Os trabalhos de Broca e de outros antropólogos racialistas como Georges Vacher de Lapouge (1854-1936) - autor arianista e eugenista -, entraram em gradativa defasagem ao passo que a antropologia ia migrando para um perfil “geral” dos aspectos etnográfico e paleontoarqueológico, como se enquadrava Quatrefages.

Essas zonas de interesse, assim, compuseram a toada subsequente de estudos antropológicos empreendidos na França pós 1870, que iam substituindo a interface da antropologia física estritamente como ciência racial, pela da ciência etnológica baseada em etnografias, artefatos humanos – “tecnologias”, registros osteológicos e testemunhos da história natural, arqueológica e geológica. Até mesmo os saberes daquelas correntes supracitadas que não adquiririam legitimidade acadêmica da Antropologia na França, até aqui entravam no jogo por esses mesmos objetos de estudos, muito porque nessa altura a França era fragmentária, como dito nas palavras de Gérald Gaillard.

Ademais, houve também a forte presença da corrente sociológica da intelectualidade do *L'année sociologique*, grupo em torno de Émile Durkheim que pegou principalmente os registros etnográficos como base de suas investigações. Núcleo de pesquisadores que cristalizaria seu âmbito dentro da academia francesa posteriormente. A pesquisa de Alice Conklin traça um importante impacto dessa corrente sociológica da antropologia a um país em que a ciência racial estava em alta e, junto a ela, uma onda de antissemitismo (como a que se repercutiu a partir do clamoroso julgamento do caso Dreyfus) com adeptos da eugenia que se sustentavam justamente com o endosso das teorias racialistas de Paul Broca¹²⁷ e de Vacher de Lapouge. Alice Conklin (2013: 51) ressalta que “a chegada dos Durkheimianos na cena acadêmica francesa (...) não significou o fim da ciência racial na França, mas ajudou a apontar o fim da antropossociologia de [Lapouge]”. A autora diz ainda que em fins do século XIX

¹²⁷ Frisando que Paul Broca não demonstrava antissemitismo ou eugenismo em sua obra, por mais que a ênfase do seu texto pudesse respaldá-los em mau uso. Inclusive, morreu de forma precoce em 1880, antes, portanto, da obsolescência destas teorias pela ciência antropológica francesa em curso de institucionalização museológica e, posteriormente, universitária.

eles:

Foram suficientemente bem organizados em reconhecer e rebater cientificamente a ameaça que [essas teorias, principalmente a de Lapouge, puseram] não só a todos os estudantes do “humano”, mas aos princípios fundadores da República em si (...). Durkheim e seus discípulos [acreditavam] que a sociedade moldava os indivíduos em vez do oposto, e que essas eram leis sociais universais que o sociólogo rigoroso poderia descobrir. Como parte de sua perspectiva na civilização humana, [Durkheim] iniciou (...) a tomar interesse em religião primitiva entre aborígenes da Austrália e América do Norte. Esta virada primitivista o levou implicitamente a rejeitar a ideia que características mentais e psicológicas de qualquer grupo de seres humanos pudesses ser atribuída exclusivamente à raça (2013: 51).

Assim contextualizado minimamente o cenário intelectual propiciado pela antropologia, atentamos ao ponto em que uma importante instituição foi criada: o *Musée d'Ethnographie du Trocadéro* foi fundado em 1878, iniciando esta nova tendência de leituras da antropologia: civilizações antigas, história natural, arqueologia e paleontologia, tecnologia e arte primitivas. A tendência que ali se tinha na museologia era a das exposições de “gabinetes de curiosidade”, muito comuns nesse período. O próprio site do *Musée de l'Homme*, nome atual da instituição, expõe essa tendência que ele seguiu, acrescentando que o foco era expor “objetos que estavam ‘desaparecendo’”, alinhando-se com o perfil da “escola de antropologia de Quatrefages” exposta no Musée National d'Histoire naturelle que ele havia fundado duas décadas antes.

O *Musée d'Ethnographie du Trocadéro* foi a princípio dirigido pelo antropólogo Ernest-Théodore Hamy (1842-1908), que morreu em 1911 e por tal a direção do Museu passou para o seu companheiro e assistente de área, o antropólogo e paleontólogo René Verneau (1852-1938)¹²⁸. Agora com um novo lugar vago ao “braço direito” enquanto assistente de Verneau, Paul Rivet aparece para assumir tal posto, visto que vinha se destacando pelas pesquisas de campo que fizera no Equador durante cinco anos na missão geodésica francesa que acompanhou no fim do século XIX (remedições da linha da Equador), analisando muitos dos materiais etnográficos, etnoarqueológicos, vocabulários etnolinguísticos e fazendo medições craniométricas de populações indígenas por ele coletados, este último material certamente angariado muito por influência de sua formação médica. Todos esses materiais coletados nesta viagem relativamente longa para a época resultaram em produções etnográficas consideradas de

¹²⁸ Para ter acesso ao texto oficial da instituição, é necessário acessar o caminho: <<http://www.museedelhomme.fr/en/museum/history-musee-homme/trocadero-ethnography-museum-1882-1936>>. Acesso em 01/09/2018.

altíssima qualidade pelo cunho descritivista (RIVAL, 2010: 137-138). O detalhe era que Rivet já dispensava as classificações social evolucionistas e racialistas, mostrando-se interessar mais nas teorias difusionistas e de comunicação intercultural ao longo do tempo, abordagem próxima a de Franz Boas. Laura Rival (2010: 141) conclui que

Como tentei mostrar (...), Rivet não era simplesmente um "empirista frenético", como Claude Lévi-Strauss chamou etnólogos de gerações anteriores para destacar a natureza única de sua concepção de trabalho de campo como uma experiência reveladora de "deslocamento radical" [tradução nossa].

Ela então enumera alguns pontos mirados por Rivet face às experiências antecessoras:

Primeiramente, definir a antropologia da maneira mais ampla possível; em segundo lugar, opor-se aos ranqueamentos racistas das culturas humanas mostrando que as línguas são melhores guias para o estudo de diferenças culturais duradouras do que os traços físicos; em terceiro lugar, ter coleções de museus aceitas como ferramentas de pesquisa importantes e tratar a cultura material como a personificação da criatividade cultural e das conquistas tecnológicas do povo; e, em quarto lugar, demonstrar através de uma série de estudos acadêmicos que grandes civilizações haviam se desenvolvido no Novo Mundo, um continente do qual tão pouco se conhecia. Como Boas, Rivet abraçou totalmente a antropologia física e dominou as técnicas de medição antropométrica, apenas para usá-las contra as análises e conclusões alcançadas por frenologistas empenhados em provar a existência genética de raças humanas separadas e sua ordenação hierárquica [tradução nossa] (RIVAL, 2010: 141).

Para atingir tais objetivos, façamos rápidas contextualizações institucionais enfrentadas por Rivet. O museu do *Trocadéro* ainda não estava bem desde sua fundação, situação institucional que permaneceu em penúrias administrativas até praticamente durante toda a década de 1910. Conforme explicita a fonte histórica oficial do próprio site da instituição:

No começo do século XX, se o museu ainda era um desenho para artistas buscando inspiração, o público geral começou a desertá-lo. Entre a falta de recursos e o ingresso de novos objetos das colônias, e, apesar de suas melhores intenções, o museu começou a aparecer como nada mais do que um gigante gabinete de curiosidade [tradução nossa]¹²⁹.

Rivet rendeu uma nova *facies* à antropologia praticada França, muito pelo fato de sua figura intelectual ter inaugurado um enfoque nos estudos americanistas e na expertise em línguas nativas sul-americanas. O trabalho de campo já o fez diferenciar-se

¹²⁹ Ver novamente em; <<http://www.museedelhomme.fr/en/museum/history-musee-homme/trocadero-ethnography-museum-1882-1936>>. Acesso em 01/09/2018.

de muitos pesquisadores de antropologia física da França que, como vimos, eram antropólogos restritamente de gabinete ou laboratoriais. Portanto, a chegada de Paul Rivet injeta novas tendências à antropologia, pois

seria uma figura central em criar as estruturas na França para se fazer pesquisa comparativa e colaborativa em arqueologia, linguística, antropologia física e etnografias, a base para uma ciência da humanidade nos anos 1920 (...). No entanto, ele não estaria numa posição de liderar um movimento como este sozinho [tradução nossa] (CONKLIN, 2013: 68).

Novamente, reforcemos um traçado contextual para atuação de Rivet e os outros reformadores da Antropologia na França: o *status* antropológico na França até aquele momento estava em alta pelos continuadores da antropologia física - alguns, inclusive, anacrônicos, pois racialistas, como George Montandon (1879-1944), prologando a validade das teorias defasadas de Paul Broca, mesmo que elas ainda perdurassem a escanteio do campo científico de modo geral. Montandon levaria a colaboração da ciência racial ao extremo, estreitando a colaboração da antropologia com os projetos antissemitas dos nazistas na França durante a Segunda Guerra Mundial.

O próprio Rivet é bom exemplo do antropólogo físico que ainda insistia nas evidências osteológicas da humanidade, mas que já possuía uma abordagem mais ampla de antropologia, abordagem não evolucionista em termos de raça. Em contato com as populações indígenas equatorianas que conheceu, Rivet se convenceu que “antropólogos não poderiam identificar ‘raças’ passadas ou presentes sob base da medição de elementos físicos por si só” [tradução nossa] (CONKLIN, 2013: 63). Rivet, continua a autora na mesma referência, até tem um “rompimento” com cientistas racialistas da França em 1909-1910 quando afirma serem “estéreis” os estudos de prognatismo (detecção no osso maxilar identificada em análise craniométrica) enquanto evidência marcadora das origens, argumento racial evolucionista.

Além de Paul Rivet, representante dessa nova pluralidade investida na Antropologia, também crescia na França o contingente de intelectuais em adesão à antropologia, plasmando novas interfaces num campo onde até então primava a antropologia física com variados estudos etnolinguísticos, arqueológicos, geológicos e “históricos” no tocante a civilizações não ocidentais. Estudos que se apoiavam nas peças etnográficas (literal e material) e de toda sorte de materialidade paleoarqueológica à disposição (e, em raros casos que não o acervo museológico e bibliográfico, com trabalhos de campo). Seriam muitos destes os futuros intelectuais circulantes no *Institut*

d’Ethnologie, ou mesmo formados no *Institut* após 1925, dos quais alguns viriam a ser professores do curso de Loureiro Fernandes em 1952-1953.

Outrossim, dentro desta senda de intelectuais, havia os antropólogos da “sociologia primitivista”, do qual erigiu a figura de Marcel Mauss, discípulo de Durkheim que se concentrou na antropologia com rigor metodológico de uma ciência: de método comparativo e arraigada a um conjunto de fenômenos basilares de uma organização social específica, elementos tocantes à religião, à troca, às técnicas, às leis e noções metafísicas de uma dada sociabilidade. Uma ciência de alçada enciclopédica, de olhos voltados às regras gerais, por que não?, mas sobretudo cindida da episteme biologicista.

Entre os pesquisadores etnógrafos que faziam alguma antropologia dentro daquelas correntes francesas ecléticas existentes em grande dispersão, correntes as quais optamos ignorar discorrer anteriormente porque acabaram não tendo grande participação na consolidação da antropologia acadêmica francesa, vale recordar que havia um representante folclorista que ganhou vulto nas primeiras duas décadas do século XX, bem como um estudioso etnógrafo que se destacou nas agendas coloniais francesas na África (“expedições civilizatórias”), ambos por se destacarem com trabalhos de campo - a saber, Arnold Van Gennep (1873-1957) e Maurice Delafosse (1870-1926). Mas com um detalhe intrigante que nos conta Alice Conklin: a autora relata que Van Gennep e Delafosse a princípio eram correspondentes dos círculos antropológicos de Rivet e Mauss, mas logo foram considerados “dissidentes” por tentarem criar uma revista científica própria (CONKLIN, 2013: 78-81), bem com um instituto¹³⁰, o que fez com que fossem marginalizados pela academia antropológica em formação pelo círculo de Rivet e Mauss. Giordana Charuty (2010: 27-28)¹³¹, antropóloga que estudou a trajetória de Van Gennep levanta, inclusive, que esta restrição ao folclorista vem até de antes, pois ele era “um estranho ao círculo de Durkheim”, fazendo com que Van Gennep “[permanecesse] à margem de um círculo análogo de etnólogos da França”. Assim, um dos principais representantes do Folclore na França já começa a se consolidar pelo lado de fora da Antropologia institucionalizada.

A soma da antropologia de Rivet e de Mauss (e todo o círculo durkheimiano

¹³⁰ O *Institut Ethnographique International de Paris*, e a *Revue d’Ethnographie et de Sociologie* (GAILLARD, 2004: 87)

¹³¹ Ver em In: PARKIN, Robert & DE SALES, Anne. *Out of the study and into the field; Ethnographic theory and practice in French Anthropology*. New York: Berghahn Books, 2010, pp. 25-44

próximo ao último, como Robert Hertz, Henri Hubert *et al.*, claro) e outros cientistas humanistas, como Lucien Lévy-Bruhl (já um catedrático de filosofia na *Sorbonne* e também colega próximo de Durkheim), todos em meio a esta congruência intelectual, resultou num marco institucional universitário máximo para a Antropologia em 1925 com o *Institut d'Ethnologie*, primeira instituição de formação (“treinamento”) na nova ciência etnológica na Universidade Paris-Sorbonne, considerando-se que as atividades de antropologia museológicas eram experiências já vigentes institucionalmente desde o século anterior. Laura Rival (2010: 130) escreve que

Lévy-Bruhl convidou Marcel Mauss e Rivet para se tornarem secretários gerais do instituto. O papel do Instituto era treinar "etnólogos profissionais", introduzir descobertas antropológicas para funcionários públicos designados para as colônias e educar o público sobre a contribuição inestimável para a civilização feita pelas populações, sociedades e culturas encontradas nas colônias francesas e além. Segundo Laurière (1999: 114), Lévy-Bruhl e Mauss delegaram a Rivet a tarefa de organizar e administrar o Instituto. A estreita colaboração entre os três homens, que compartilhavam os mesmos ideais políticos socialistas e valores humanistas (Pineda Camacho 1985: 8, Jamin 1989: 282), levou à associação institucional de três centros de pesquisa e ensino parisienses: a Sorbonne (sob auspícios de Lévy-Bruhl), a École Pratique des Hautes Études (sob auspícios de Mauss) e o MNHN (sob auspícios de Rivet). Através de sua associação, os três estudiosos esperavam facilitar a conformação de três diferentes abordagens teóricas para o estudo da humanidade, ou *sciences de l'homme*, como ainda são referidas na França: filosofia (sob Lévy-Bruhl), sociologia (sob Mauss) e antropologia (sob Rivet). Isto foi visto por eles enquanto uma condição necessária para o fortalecimento do moderno projeto antropológico francês firmemente ancorado na metodologia comum, a saber, o trabalho de campo etnográfico [tradução nossa].

Os três intelectuais, é preciso destacar, eram intelectuais vinculados à esquerda socialista francesa, informação que fará sentido futuramente face ao trâmite do folclore institucionalizado pelo regime autoritário da França do período entre guerras. Inclusive, foram os circuitos museológicos e o estado da arte antropológico ainda remanescentes da época oitocentista, os quais sobrevoamos, que propiciaram o emparelhamento deste grupo de renovadores.

No romper da década de 1910, fundaram o *Institut Français d'Anthropologie* – precedente, assim, ao *Institut d'Ethnologie* - para fazer frente à associação ainda ativa de Broca, a *Société d'Anthropologie* (CONKLIN, 2013: 76). Conklin versa que a ideia era fazer uma crítica aos tratos exclusivamente biologicistas da comunidade científica principiada por Broca, enfatizando

que seus membros buscariam explorar as origens e manifestações da

diversidade etnográfica e racial humana ao longo de uma série de diferentes e novos eixos simultaneamente. O objetivo era reunir “especialistas em todos os ramos da ciência do homem para permitir que eles trocassem idéias, esclarecessem uns aos outros, sintetizassem suas descobertas” [Palavras de René Verneau, 1911, no clamor da fundação do *Institut Français d'Anthropologie*]. Dessa troca de opiniões, uma disciplina melhor organizada poderia emergir [tradução nossa] (CONKLIN, 2013: 76).

A principal marcação de diferença entre Mauss e Rivet, os dois principais representantes dessa nova leva de pesquisa na França no estudo de grupos sociais ditos primitivos foi, nas palavras de Conklin (2013: 75), que “o ponto de partida de Mauss foi a nova ciência do social, enquanto que a de Rivet foi a da ciência do homem mais antiga” [tradução nossa]. O argumento de Conklin é muito claro de que colaboração de ambos os intelectuais pela criação do *Institut d'Ethnologie* visou, a partir do que já vimos, dar até um passo maior do que somente solapar a antropologia puramente física e focada nas teorias raciais, *à la* Broca:

Para Mauss e Rivet, a meta permaneceu como uma antropologia geral - uma antropologia genuinamente geral desta vez -, isto é, uma síntese de línguas, civilizações e raças. A ciência racial foi rebaixada no novo instituto da Sorbonne, mas não foi eliminada em uma disciplina que aspirava estudar a humanidade em todos os seus aspectos. Para ter certeza de que essa orientação mais ampla era clara, esses estudiosos renomearam sua ciência do homem como "etnologia", porque o termo "antropologia" tornou-se associado apenas à antropologia física (CONKLIN, 2013: 59).

Dessa reformulação também lembramos do absurdo considerado por Loureiro Fernandes ao dizer que no Brasil os catedráticos ainda se viam obrigados a ensinar uma antropologia geral – termo contaminado pela antropologia biológica de outrora.

Na esteira historiográfica da academia antropológica francesa, Paul Rivet foi o primeiro secretário do *Institut d'Ethnologie*, doravante assumindo a direção do Instituto através de eleições internas. A influência de Rivet seria muito decisiva também na gestão museológica do principal museu etnográfico da França. Em 1925 assumiu o *Musée National d'Histoire Naturelle*, mas seria responsabilizado também pelo *Musée du Trocadéro*. Foi diretor do *Trocadéro* após este museu ter sido vinculado à cadeira de *Etnologia do homem moderno e fóssil*, cátedra à qual Rivet foi incumbido com a fundação do *Institut d'Ethnologie* (RIVAL, 2010: 130). A transição da “antropologia” para a “etnologia” canalizaria uma mudança paradigmática no fazer museológico na França. Segundo o próprio texto institucional do Museu, tal passagem

influenciaria as mudanças feitas no museu, rompendo com o “totalmente físico” da antropologia e o “totalmente social” da sociologia. Rivet imaginou uma instituição multidisciplinar que combinasse, em um único local, a educação universitária, um museu público, um centro de pesquisa e uma biblioteca. Tal era o “Laboratório-museu” que finalmente veria o dia com a fundação do *Musée de l’Homme* [tradução nossa]¹³².

Ele e Mauss formariam uma base de estudiosos orientados filialmente pelos seus perfis teóricos – “discípulos”. Aliás, seria uma geração de formados pelo Instituto que renderia muitos frutos à pesquisa de Antropologia na França, sendo alguns destes nomes os quais chamamos hoje por “clássicos”, com nomes notabilizados na antropologia feita na França, como Claude Lévi-Strauss, Roger Bastide, Pierre Verger, Alfred Métraux, entre muitos outros (GAILLARD, 2004: 171-198), principalmente os que tiveram forte presença no Brasil.

Entre esses reconhecidos como os antropólogos de uma geração posterior a Mauss, é preciso que guardemos pelo menos um nome vindo de fora desse círculo para o desenrolo do Folclore na França, a ser tratado em breve: o do museólogo/museógrafo Georges Henri Rivière (1897-1985), assíduo frequentador das aulas de Mauss e Rivet (MÜLLER, 2006: 122) e responsável pelas diretrizes fundacionais museológicas tanto do *Musée de l’Homme* quanto o *Musée des Arts et Traditions Populaires* (GAILLARD, 2004: 173), tendo sido esta última uma instituição referencial durante o regime de Vichy. Rivière ficou marcado por seu posicionamento “ambíguo” neste regime (FOURNIER, 2006: 125-127). Que se frise, este é um bom termo para assinalarmos a postura de muitos etnólogos que atuaram mais irrestritamente no período da ditadura de Vichy, objetos de análise do próximo tópico da dissertação, que apresenta muitas das razões pelas quais o folclore, enquanto termo e ciência, entrou em desuso.

A geração desses sucessores maussianos seria ainda mais rendosa em termos de trabalho de campo porque muitos saíram para fazer pesquisa alhures, amparados pelas subvenções e o endosso institucional de um Estado colonialista que contribuiu para a criação do Instituto, agenda da qual a antropologia foi enormemente tributária na antropologia europeias. Muitos deles se beneficiaram disso frente a ocupação nazista na França justamente por já estarem em trabalho campo fora da França. Além de tudo eles seriam na prática os grandes continuadores da academia e da museologia, a começar pelo *Trocadéro*, refundado em 1936 enquanto *Musée de l’Homme* muito pelos esforços

¹³² Ver em: <<http://www.museedelhomme.fr/en/museum/history-musee-homme/trocadero-ethnography-museum-1882-1936>>. Acesso em 01/09/2018.

de Rivet junto a Rivière¹³³, pouco antes da ocupação nazista.

Em acordo com o que supramencionamos dos mestres de Loureiro Fernandes em sua estada na França, é mister dizer que três membros deste contingente de intelectuais sucessores foram professores de Loureiro Fernandes. André Leroi-Gourhan, Marcel Maget e Paul Levy, foram formados no *Institut d'Ethnologie* – discípulos da confluência Rivet-Mauss. Leroi-Gourhan seria muito participativo nas agendas do *Musée du Trocadéro*, até mesmo depois quando se tornou *Musée de l'Homme* – ambas em ações colaborativas com Marcel Mauss em pesquisa em antropologia das técnicas e arqueologia da França (GAILLARD, 2004: 184), sendo este o grande insumo teórico à perspectiva que Loureiro Fernandes iria adotar dali para frente, como dissemos. Marcel Maget também teria grande influência ao posicionamento de Loureiro Fernandes em relação ao Folclore, isto porque ele teve uma história conturbada, também ambígua, com o regime de Vichy.

Enfim, chegamos ao momento de ponderar o objetivo de traçarmos esse caminho da antropologia acadêmica francesa que, vimos, foi definidora à fôrma intelectual de José Loureiro Fernandes, ainda mais porque ela coincide com dois dos autores cruciais na formação de José Loureiro Fernandes.

Seu caderno de notas¹³⁴ aponta justamente essa supracitada profusão de assuntos e perspectivas abordadas na antropologia francesa: uma miscelânea de assuntos anotados de suas aulas que iam dos conceitos básicos da teoria antropológica (conceitos de parentesco, bem como fenômenos simbólicos de religião e do ritual como elementos fundantes do social, *à la* Durkheim e Robertson Smith); estudos etnográficos de vários continentes; assuntos de antropologia das técnicas e de arqueologia referente a diferentes povos e civilização (tecnologia, fluxos migratórios humanas na pré-história).

Assim, trazemos à discussão para endossar a perspectiva da pluralidade de leituras que Loureiro Fernandes entrou em contato durante o tempo na França, que nos seus cadernos não há notas só da leitura dos autores franceses, mas de autores ingleses e norte-americanos. Isso sem contar a experiência que Loureiro tirou dos museus europeus para aplicar às instituições congêneres curitibanas às quais participava ativamente. Experiências tiradas tanto do *Musée de l'Homme*, com o qual teve mais contato, quanto museus de outros lugares. Como ele mesmo justifica ao rabiscar o que

¹³³ Informação confirmada em: <<http://ea.fflch.usp.br/institui%C3%A7%C3%B5es/instituto-de-etnologia>>. Acesso em 13/09/2018.

¹³⁴ Consultar CEBDOC4135, do acervo CEB.

entende-se ser uma fala de apresentação de sua viagem, aproveitando o período da estada na Europa - já tendo ido para lá na metade de 1952 contando que suas aulas *in loco* iniciariam só em novembro - ele visitou “vários países pondo-me em contacto com seus Institutos Científicos de real interesse para a Cátedra de Anthropologia da Universidade do Paraná. Assim é que estive em Milão, na Suíça, na Alemanha, na Dinamarca e na Espanha”¹³⁵.

Entendemos que Loureiro Fernandes incorporou a objetividade científica desta etnologia encabeçada por Rivet, Mauss e discípulos; a saber, em ampla redefinição em relação ao passado restrito à antropologia física. Entre esse conchavo de mestres e os seus sucessores havia um senso metodológico rigoroso da etnografia e do fazer antropológico que, apesar de não ser coeso, em geral não abria mão da pesquisa de campo, da escrita descritivista, numa alçada holística sobre o objeto estudado que considerasse o plano da história da cultura através da comparação. Conklin (2013: 04) resume que

As explicações socioculturais da diversidade humana não triunfaram definitivamente sobre uma concepção racializada de diferença entre os etnólogos nos anos entre guerras. Rivet, por exemplo, foi um antropólogo físico de formação que definiu a etnologia como o estudo de línguas, civilizações e raças. No entanto, ele também via a raça como adaptável e, portanto, sem sentido para determinar capacidades no nível de qualquer grupo particular (...) Mauss, que fez a maioria do ensino no Institut d'Ethnologie, treinou futuros pesquisadores de campo a olhar para todas as sociedades de forma holística e historicizar culturas, ao invés de procurar por uma lei geral de desenvolvimento cultural ou biológico. Mauss também insistiu que, por causa dos laços mais densos de reciprocidade que eles fomentavam entre seus membros, as sociedades “arcaicas” eram “mais sábias” do que as modernas industriais e liberais [tradução nossa].

Afirmamos que Loureiro foi também um antropólogo claramente orientado por essas bases (embora predominassem as coordenadas teóricas de Rivet), e até chegou a flertar com reflexões sobre a ideia de “civilização” (conceito até hoje associado a sociedades ditas modernas) na década de 1950, porém, passando a contestá-la em seu sentido teleológico de fato quando passou a ter contato com a degradação populacional Xetá durante este decênio. Experiência etnológica que lhe sensibilizou em seus critérios.

Entretanto, como já dito, Loureiro pendeu para a antropologia das técnicas. Sustentamos isso porque os temas e ideias trabalhados por Loureiro Fernandes, principalmente em relação aos Xetá em seus escritos do início da década de 1960, mas

¹³⁵ Ver CEBDOC3759, também do acervo CEB.

também durante quase toda a década de 1950¹³⁶: tanto em antropologia, arqueologia, quanto no folclore, sobrepesava tal viés. O texto dos Xetá (1959) é um exemplo disso, pois fora apresentado na III RBA com a exibição das filmagens captadas pelas lentes de Vladimir Kozák, além de ser um texto muito representativo da escrito em tópicos sobre os diferentes modos de fazer Xetá nos hábitos, nas suas produções materiais, entre outros tópicos.

Nas pesquisas antropológicas voltadas à etnologia indígena, Loureiro Fernandes doou seus últimos esforços à “antropobiologia” (bagagem que, repetimos, trouxe desde sua formação básica) em uma reapresentação sumária de seu trabalho sobre os Kaingang de Palmas década e meia anterior (1939) para o XXXI Congresso Internacional de Americanistas de 1954 (ocasião em que reencontrou Paul Rivet, que veio ao Brasil) (ANDERSON, 2015), com o texto *Contribuição à antropometria e à hematologia dos Kaingang do Paraná* (1955); e dali em diante, dispendeu sua maior atenção aos Xetá da Serra dos Dourados, índios ainda não contatados. A antropologia física já não dera mais sinais em sua obra desde então.

Para este último caso, Fernandes valeu-se da cinematografia para registrar as oficinas líricas dos Xetá com suporte de sua equipe. Ou seja, deu grande ênfase à documentação das técnicas e das paramentações Xetá. Para Loureiro Fernandes, o filme-documentário foi instrumentalizado no ofício científico do antropólogo em sua intenção de representar “fielmente” uma realidade estudada, como também serviu aos usos didático-pedagógicos em salas de aula e museus. Serviu-se dos filmes também para divulgar a situação destes índios e sair em defesa deles através da imprensa, tendo tido o instrumento fotográfico à pesquisa todo um dote político de compartilhamento, fosse com as diferentes mídias ou com outros núcleos intelectuais: folclore incluso (DRESCH, 2016: 35), pois registrou nos filmes muitas manifestações da cultura popular que fazia com que os folcloristas lhe requisitassem cópias e apresentações comentadas. Isso sem contar as fotografias estáticas e toda sua contribuição ao campo da arqueologia.

Já para o lado do folclore, comparando duas de suas produções textuais, Loureiro Fernandes fez um estudo histórico das Congadas da Lapa e as Festas de São Benedito em 1950 dando grande atenção à historicidade destas tradições, e sendo alto o

¹³⁶ Sem contar anteriormente, até em alguns excertos pontuais de textos da década de 1940 é possível entrever essa tônica da tecnologia e das técnicas tradicionais, como no texto *Contribuição à geografia da Praia de Leste* (1947), originalmente escrito em 1942, conforme aponta ele num rodapé inicial desta publicação.

teor descritivo das técnicas e dos ritos (até possuindo esquemas e partituras musicais) (FERNANDES, 1950). Ou seja, há aí novamente um alto nível de enfoque à antropologia das técnicas. Já em 1953, há o registro de outro texto de Loureiro concernente aos estudos folclóricos, porém, que foi produzido após sua formação na França, escrito que sumariza a atividade da pesquisa folclórica no Paraná pela Seção de Folclore do Instituto de Pesquisa da UFPR (que, antecipando ao leitor, será extinta por deliberação de Loureiro e desencadeará um malogro na atividade de folcloristas paranaenses), trazendo uma análise panorâmica dos folguedos paranaenses de maneira geral e no qual fica patente sua atenção a descrição técnica, de olho à feitura das técnicas das Folias do Divino, dos Santos Reis, de São Gonçalo, das Cavalhadas de Palmas, Guarapuava e Lapa, da Dança de São Gonçalo do Pau-de-Fita.

Mesmo que saibamos que Loureiro tenha tido uma grande circulação e adesão aos trabalhos de mirada folclórica no Brasil desde o fim da década de 1940, é notório por esses estudos guiados por uma teoria muito antropológica que Loureiro Fernandes tinha um posicionamento amplamente crítico a ele. Ele era um antropólogo acreditava na validade da pesquisa folclórica, não tanto para fortalecê-la enquanto uma ciência à parte como fazia o mote folclorista, mas para complementá-la à etnologia, palavra que vimos ter se tornado o termo homólogo cunhado para a antropologia na França. Esse criticismo certamente se condensa a partir de sua formação francesa. Saberemos o porquê a seguir, na investigação do Folclore na França, em seguida passando a detalhar como isso se refletiu nas suas circulações pelo grupo folclórico.

4.2 FOLCLORE NA FRANÇA, ASCENSÃO E QUEDA: A VOLTA DEFINITIVA ÀS MARGENS DA ETNOLOGIA

Relacionar e fazer estas aproximações traçadas neste capítulo entre a antropologia e o folclore na França da década de 1950 é fundamental, visto que este período foi um momento crucial na formação que José Loureiro Fernandes. Afirmamos isto em vista da circunstância dele ter realizado a já citada especialização em antropologia na França entre 1952 e 1953, o que faz deste contexto um dos fatores elucidativos e um componente de análise capaz de contemplar a reflexão do que contribuiu para Loureiro delimitar seu ponto de vista “científico” da etnologia francesa em detrimento do folclore, um saber que ficou solapado pelo Regime de Vichy e demais

regimes autoritários que se valeram perversamente dele – ao menos na Europa.

Este contexto também gera debate sobre o local da antropologia enquanto campo científico em consolidação desde antes de tal regime na França, definindo metodologias e especialidades em sua maturação institucional universitária. A antropologia ganhava áreas que iam se delimitando em meio a uma ampla conformação e tributação a autores canônicos, como vimos ter sido a relação dos dois principais fundadores do *Institut d’Ethnologie* com seus discípulos, intelectuais sucessores da antropologia feita por esses renovadores pioneiros. Mesmo com modelos teóricos e metodologias de operação cada vez mais diversos, isso significava também uma expansão de modelo unívoco ou fechado como aquele de outrora, que se calcava apenas no biológico e de dentro do gabinete. A antropologia se alargava. Esse movimento de uma ciência anterior à Segunda Guerra Mundial expressa uma lapidação científica que se estendeu desde antes deste conturbado período e além: momento em que se alcançou uma revigoração da antropologia enquanto uma disciplina científica e acadêmica.

O folclore, como de se esperar, não tem uma história contada em isolamento. Foi preciso termos conhecido um pouco da história institucional antropologia para falarmos de folclore e vice-versa, como vimos no primeiro capítulo seja no Brasil ou na França. Defendemos que foram disciplinas que disputaram em muito um mesmo campo e a própria legitimidade científica para tal na aurora de suas institucionalizações enquanto saberes universitários.

Na visão de Alice Conklin (2013: 285), “tomados juntos, os anos de 1940 a 1945 marcaram o principal ponto de inflexão nas histórias entrelaçadas da antropologia sociocultural e a ciência racial na França desde 1900” [tradução nossa]. A década de 1940 foi marcado pelo fascismo ultranacionalista de Philippe Pétain, como demonstrado no primeiro capítulo, um marechal francês, veterano da Primeira Guerra, evocado no auge do desespero do parlamento francês quando o país estava na iminência da invasão nazista. Um regime fascista que ficou conhecido como Regime de Vichy. Inclusive, é importante sugerir distanciamentos e aproximações do projeto nacionalista vichyista com dos estadistas e intelectuais no Brasil e de alhures, como pontuamos desde o o primeiro capítulo desta dissertação, pois muitas das conversões simbólicas da nação apresentaram mecanismos políticos análogos, tão embora fossem acionados em situações históricas distintas.

Entendemos que diferente do contexto em que “folclore” e o “popular” ganharam força enquanto uma pauta para a *invenção* e a *descoberta* de uma país como o

Brasil, uma grande bandeira do nacionalismo à brasileira do regime Vargas, na França esses significantes foram usados para somar forças a um discurso *restaurador* da nação do ponto de vista do Estado. Aliás, em ambos os lugares o folclore não teve antes desses regimes um endosso ideológico detidamente do Estado para ser legitimado enquanto ciência. O que vemos é que nos dois contextos, signos e mitos foram emparelhados com projetos de governo autoritários, tão embora suas vinculações institucionais e suas conduções tenham sido dadas por vias bem distintas.

Ainda na esteira da asserção de Conklin, poderemos dizer que iremos além do argumento da autora, mesmo que permaneçamos em seu suporte textual: o folclore, além da antropologia física racialista que deu chancela “científica” ao paradigma da ciência eugenista nazista, também terminou por rasgar sua própria legitimidade acadêmico-científica na França do pós-guerra depois d’*A Liberação de Paris* (25 de agosto de 1944, dia que findou oficialmente a ocupação nazista na capital francesa). O folclore e os estudos de tradições rurais e populares funcionaram como grandes propagadores da visão oficial imposta pelo Estado autoritário e nacionalista francês após 1939, este por sua vez guiado por pautas as mais conservadoras possíveis: reacionário em relação aos movimentos sociais e, portanto, avesso ao espectro político socialista dos principais pensadores da etnologia, Rivet e Mauss.

Rivet se exilou na Colômbia para não sofrer represálias pelo seu ativismo antifascista¹³⁷, e Mauss foi aposentado compulsoriamente. Etnólogos franceses e intelectuais humanistas em geral foram perseguidos, tolhidos os seus direitos de manifestação intelectual, ao passo que eram impedidos de exercerem suas atividades na magistratura enquanto funcionários públicos. O mais extremo: muitos intelectuais foram mortos. Para além do engajamento político desta *intelligentsia* engajada contra o autoritarismo, pesava também a ascendência ou o combate ao antissemitismo. Sobretudo, o grande fato era que o protagonismo e os altos cargos institucionais da atividade etnológica francesa acabaram sendo assumidos por intelectuais de cumplicidade com a agenda do regime nazifascista de Vichy: “antropólogos”, ou “etnólogos”, como alguns preferiam ser chamado após a revolução do campo por Mauss e Rivet (CONKLIN, 2013: 282-326).

Marcel Griaule é um exemplo de membro da etnologia que tomou a frente das

¹³⁷ Rivet foi demitido do cargo a mando de Pétain. Há uma carta enviada Pétain em que demonstra o lamento por aquela situação histórica da ocupação nazista e da guinada fascista na França. Ela pode ser vista no livro de memórias e o epistolário trocado entre Paul Rivet e Paulo Duarte, intelectual da USP (DUARTE, 1960: 25-27)

instituições vagadas pelos perseguidos, principalmente Rivet e seu amigo de atividade e ex-aluno, o etnólogo Jacques Soustelle (1912-1990). Griaule teve sua reputação malgradada após o término da II Guerra. Oficialmente ele foi, inclusive, o primeiro catedrático de Etnologia da Sorbonne em 1942, pleito que assumiu em pleno regime de Vichy (CONKLIN, 2013: 324).

Não faltam indícios que mostram que ele foi um colaborador do fascismo deste período. Além de delator anônimo de seus companheiros de ofício contrários ao regime, foi um dos únicos maussianos que permaneceu passivo, inócuo à deformação das ciências da humanidade no período, enquanto outros maussianos protestavam e lutavam com suas vidas em jogo (CONKLIN, 2013: 307). Foi também um entusiasta das políticas colonialistas francesa ultramarina e membro do Comitê Nacional de Vichy sobre folclore. Sua postura conivente permitiu que antropólogos com produções de teor racista, como Henri Victor Vallois (o médico e antropólogo físico com concentração em antropometria de povos ditos primitivos que chegou a ministrar aulas para Loureiro, como vimos) e George Montandon, reconquistassem espaço com suas teorias de cunho biologicista e eugenista num cenário que supunha-se ser de uma etnologia que superou positivamente tal passado. Enfim, Vallois e Montandon foram representantes da antropologia física herdeira da pior fortuna “científica” do século XIX; permitiram que esta se tornasse a porta-voz da visão biologicista oficial do regime nazifascista na França. Griaule em especial, portanto, foi um fomentador desses paradigmas, permitindo que a antropologia e folclore andassem de mãos atadas com tal projeto totalitário em históricos espaços militantes, como foi o caso do *Musée de l’Homme*, reduto de pensadores engajados a um espectro político humanista e socialista em geral: neste entretempo de 1940 a 1945, conduzido como um catalisador para essas ideologias fascistas.

Henri Victor Vallois foi um catedrático polemicamente eleito para substituir a cadeira vaga de Rivet (CONKLIN, 2013: 297-298). Vallois, mesmo após o findar guerra e todo o julgamento e comoção despertados pelos tempos fascistas, assumiu a direção do *Musée de l’Homme* em 1950, para decepção de Lévi-Strauss¹³⁸ e Rivet. Vallois, derrotando Jacques Soustelle (também fugitivo do regime de Vichy e partidário

¹³⁸ Em carta a Roman Jakobson, Claude Lévi-Strauss secreta que Rivet tinha feito campanha para que ele (Lévi-Strauss) pudesse assumir a direção, mas que não deu certo e acabou sendo Soustelle mesmo. Com a derrota do etnólogo para o antropólogo físico marcado pelo histórico da produção antropológica francesa recente, Lévi-Strauss afirma a Jakobson que o *Musée* estava “rumo à ‘antropologia física mais tacaña’” (LÉVI-STRAUSS apud LOYER, 2018: 374).

a Rivet) assumiu a direção. O cargo vagado da direção após Rivet ter sido demitido compulsoriamente do Museu pelo regime de Vichy não tinha tido diretores permanentes e eleitos até então. A historiadora Emanuelle Loyer (2018: 374-375) resume Vallois enquanto outro

autor de uma Antropologia da população francesa em três tomos, aplicação de uma forma de etnorracismo em continuidade com a política de Vichy, quando (...) as categorias raciológicas visavam um controle da população com uma finalidade higienista (versão moderada) ou categoricamente eugenista (versão radical). Como aponta Daniel Fabre, o saber etnológico foi diretamente mobilizado pelo regime vichyista, bem como pelos nazistas, aliás. Não é indiferente que o mesmo Henri Vallois tenha sido em 1943 o sucessor prático de Rivet após a partida deste último para o exílio no momento das primeiras prisões que desmantelaram a rede do Museu do Homem. Após esse desmantelamento, foram tantos golpes e manobras entre a etnologia e o regime de Vichy que este, em reconhecimento, aceitou em 1942 que fosse finalmente criada, pela primeira vez, uma cadeira de etnologia na Sorbonne. Faltou pouco para que George Montandon, o anjo mau da etnologia francesa, representante das piores derivas antisemitas de certa antropologia física, fosse eleito para este posto, que coube ao africanista Marcel Griaule. O retorno de Vallois à direção do Museu do Homem é o retorno dessa história vergonhosa (...).

A antropóloga Alice Conklin pontua a influência de Griaule para permeabilizar as ações e a ideologia do governo de Vichy dentro do *Musée*, colaborador direto para a “Nova Europa” pretendida pelo nazismo:

O que parece mais claro é que, na ausência de Rivet e Soustelle e com o desaparecimento de Mauss, Griaule tentou uma reorganização completa da etnologia, num momento em que as autoridades de Vichy estavam abertas a tal possibilidade como parte de seu interesse maior na preservação do império na Europa reordenada por vir (...). O Musée de l'Homme reorganizado seria então reconhecido como um “museu nacional” em vez de científico; administrativamente, essa mudança de status significaria separá-lo de seu estatuto científico de museu e conceder ao Musée de l'Homme o mesmo orçamento e status que os outros museus nacionais da França. O modelo continuado por Griaule era o novo folclore de Rivière, ou museu da “etnologia da França”, que fora construído em 1937 como museu nacional [tradução nossa] (2013: 296-297).

Como partes de um mesmo complexo institucional universitário e museológico focados em etnologia e nas ciências humanas em geral, o *Institut d'Ethnologie* também sofreu impactos nesse desmantelamento causado pelo regime de Vichy. Ele e outras instituições universitárias, como o *Collège de France*, ficaram em desfalque, entrando como que num hiato face às perseguições aos cientistas das humanidades vistos como opositores do regime. Os que conseguiram se manter lecionando e pesquisando, se silenciavam diante da situação; ou endossavam ou eram produtores ferrenhamente

combatentes às teorias consideradas subversivas pelo regime – houve até a imposição de um programa ministerial para tratar da “reeducação nacional” que buscou minar todas as ciências sociais e humanas desaprovadas pelo regime, toda aquela em redefinição no cenário francês a partir de Émile Durkheim e seus continuadores. A sociologia e a pedagogia foram sabotadas pelo discurso moralista em efervescência (MUEL-DREYFUS, 2004), e “o regime de Vichy obriga os universitários franceses a dissociarem o ideal científico e o ideal republicano” (WEBER, 2000: 458). O último ideal com muitas aspas.

Outros fatos que colocariam sob suspeição a lisura intelectual e moral destes antropólogos do regime de Vichy aconteciam: a reiteração do discurso colonialista oficial através de membros da antropologia, com Griaule entre eles, que em seus relatórios oficiais institucionais discutia como o *Institut d’Ethnologie* e o *Musée de l’Homme* reformados, “serviriam ao império francês, e como o império melhor serviria a França” (GRIAULE apud CONKLIN, 2013: 302). Diversas cátedras de “etnografia” foram planejadas (sem confirmação de terem sido criadas ou não) pela gestão interina de Griaule e Vallois. Vallois se sentiu no dever de trocar o nome do laboratório de etnologia criado por Rivet para “laboratório de etnografia” (CONKLIN, 2013: 301-302). A etnologia, de certa forma, era um elo da disciplina com a renovação científica de uma intelectualidade de vanguarda científica, de caráter humanístico e relativista, naquele contexto tachada como “subversiva”, até porque iniciada por Mauss e Rivet – um descendente de judeus, ambos socialistas, *résistants* àquele regime. A noção de “etnografia” também era capaz de abarcar o repertório folclorístico, seara operacionalizada pelo discurso oficial do Estado na supervalorização artificiosa do saudosismo à “tradição”.

O período de Vichy abriu portas, portanto, para inúmeros pesquisadores de folclore e para etnógrafos das populações e tradições rurais de circularem no *Institut d’Ethnologie*. De fato foi um período que deu volume a esta senda de estudos, colocando-os num circuito acadêmico do qual nunca fizeram parte propriamente.

Longo conhecido das ciências do homem, o termo “etnografia” no pós-guerra escamotearia a ênfase nacionalista do folclore que continuadores de tais estudos tiveram em busca de uma nostálgica “essência” perdida nos tempos de Vichy. O folclore voltaria a ser tratado e mencionado mais detidamente enquanto “etnografia francesa”. Marcel Maget e Henri Vallois, professores que ministraram aulas a Loureiro Fernandes, por exemplo, continuariam a valer-se de termos como este para evitarem suspeições de

suas recém passadas colaborações ao nazifascismo, algo que se chamando de folclore não passaria em discrição após o fim da II Guerra, momento propício ao julgamento de criminosos de guerra e em que toda a comoção pública ainda sondava por colaboradores do regime para uma finalidade reparadora às injustiças dos anos anteriores.

Os cadernos com anotações de Loureiro Fernandes indicam que Maget lecionou assuntos relacionados à cultura material rural e à religiosidade rural, sobrepondo-se a ênfase geográfica, evolucionista e funcionalista das culturas campesinas, ou seja: no começo da década de 1950, Maget lecionava ainda sob influência dos estudos folclóricos, mas com um outro léxico. Não se encontra o termo “folclore” nestes rascunhos¹³⁹. Já Vallois ensinou-lhe basicamente antropologia biológica, seu repertório clássico¹⁴⁰. Vemos que esta antropologia de Vallois aproximou bastante Loureiro Fernandes das aulas de anatomia que nutriram sua base formativa em medicina, além de conter elementos etnográficos que entravam em questões como a diferenciação dos biotipos entre vários troncos étnicos ao redor do mundo, temas com os quais Loureiro já tinha proximidade no Brasil antes de ir para a França. Isso sem contar nas teorias que alimentavam as hipóteses do homem pré-histórico. Eram ambas, portanto, grandes vínculos de Loureiro Fernandes ao que ele já estudava e trabalhava. Loureiro Fernandes certamente não sentia os constrangimentos que folclore e a antropologia física passaram na França do mesmo modo como esses temas eram tratados no Brasil. No entanto, folclore na França e por suposto a antropologia biológica passaram a ser alvos de contestação: na primeira, por uma questão de natureza política, muito mais do que metodológica; a outra, por uma questão de natureza “científica”, também muito mais do que metodológica.

Essa escamoteação do termo folclore, que diz respeito a questões políticas e contextuais da França, foi algo que também aconteceu na etnografia feita em Portugal após os idos fascistas do regime ditatorial de António de Oliveira Salazar. Isto corrobora a compreensão do porquê de o temário do folclore português também ter se desgastado tanto politicamente “enquanto algo ligado ao Estado Novo” (LEAL, 2016: 299), quanto disciplinarmente à medida que o seu rendimento como assunto acadêmico também se satura nessa associação: semelhante ao pós-guerra francês, muitos dos intelectuais portugueses, tanto aos que estavam em meio ao regime quanto aqueles que

¹³⁹ Para tal, ver CEBDOC4135, do acervo do CEB.

¹⁴⁰ As aulas de Vallois, reforçando, estão nas cadernetas dos documentos digitalizados CEBDOC 4134 e CEBDOC4135, presentes no acervo do CEB.

vivenciaram o seu fim, escolheram “construir sua distância” (LEAL, 2016: 300) do folclore, como diz João Leal¹⁴¹. Assim, o nacionalismo português se desenvolveu “à sombra do folclorismo (...), e do outro lado, [de] um conjunto de etnografias alternativas, que propuseram descrições e imagens da cultura popular e do modo de vida rural em Portugal” (LEAL, 2016: 300). É por tal que, para Leal, na prática antropológica posterior às décadas de 1970 e 1980, houve em Portugal um resguardo ao termo “etnografia” em favor de “etnologia” - a primeira relacionada ao ato meramente descritivo (que passa a ser associada aos estudos de folclore), a segunda ao exercício interpretativo dos dados coletados (LEAL, 2016: 301).

Vemos que, por um lado, que os dois centros da etnologia/antropologia francesas, o *Institut d’Ethnologie* e o *Musée de l’Homme* estiveram temporariamente orquestrados com a ideologia do Estado. Mais correto ainda: sequestrados, alinharam suas práticas e pesquisas à compatibilidades políticas do colonialismo que se retroalimentava nas expedições etnográficas financiadas aos montes pela etnologia.

Do outro lado estava outro braço institucional da etnografia e do folclore fortemente investidos pela ditadura de Pétain, o *Musée des Arts et Traditions Populaires* (MATP), administrado pelo museólogo Georges Henri Rivière, como vimos, o seu fundador em 1937 contando como cofundador Paul Rivet, tal qual no caso do *Musée de l’Homme*. A origem destes museus é como uma cisão do Trocadéro em metades com diferentes ênfases museológicas (ROGERS, 2002: 147-149): o *Musée de l’Homme* trataria da etnologia exótica e o MATP uma etnologia da França (MÜLLER, 2013: 119), sendo que esta última será justamente a “etnologia” que no futuro passará a ser contestada pelos antropólogos.

O MATP tem uma história no mínimo curiosa, pois ele advém de uma iniciativa de uma intelectualidade francesa em valorizar o estudo dos grupos “de dentro”, da dita França metropolitana, pois os estudos dedicados às sociedades distantes já aconteciam através do *Musée de l’Homme*, preenchido com coleções muito por conta da empresa colonial que moveu as pesquisas de campo da etnologia no século XX. Considere-se também uma assembleia de intelectuais de esquerda face justamente à escalada da ultravalorização regionalista alemã, endovalorização amplificada pelo nazismo que justificava superioridade de seu povo e, também por tal, a expansão territorial nazista.

¹⁴¹ O que não seria o caso do antropólogo português Jorge Dias, que manteve contato com Loureiro Fernandes. Dias não só se deixava fascinar com os “resquícios da presença lusa” nas diversas culturas populares brasileiras, como também daria chancela ao colonialismo ultramarino português no século XX.

Toda esta iniciativa museológica teve cume com o Congresso Internacional de Folclore de 1937, que teve participantes etnólogos (Lévy-Bruhl, Mauss e Rivet¹⁴², presidente de honra do Congresso e benfeitor à reestruturação museal do *Musée de L'Homme*, estavam lá), historiadores da Escola dos Annales, como Marc Bloch (1886-1944) e Lucien Febvre (1878-1956), além dos autodeclarados folcloristas, geógrafos e demais cientistas de humanidades.

O encontro visou atentar à importância de estudos das manifestações populares. O *Front Populaire*, que era um conglomerado intelectual que reunia vários movimentos da esquerda, esteve presente neste congresso - o internacionalismo científico era uma estratégia das agendas socialistas. Ressaltou-se neste evento a necessidade do “ressurgimento da paixão romântica pelo folclore simples e puro de toda corrupção” (VALLANTIN, 1999: 482). O historiador especialista na história da França da primeira metade do século XX, Herman Lebovics, afirma que o

apogeu das ciências da cultura popular não viria sem causar problemas. Ao separar a sala francesa do resto do museu, Paul Rivet queria contribuir para esse novo elogio ao “popular” na França. Mas, ao mesmo tempo, a criação do MATP colocou em questão, nos níveis institucionais e teóricos, o universalismo do estudo do homem. Paul Rivet queria que ambos falassem em defesa da “cultura” contra a nova barbárie alemã e coincidissem com a abertura do novo Museu da Cultura Popular, com a Exposição Internacional de 1937 (LEBOVICS, 2009: 16) [tradução nossa].

O que tais intelectuais entremeados com a causa do *Front Populaire* não esperavam é que até mesmo essa agenda – supostamente - antifascista, que fortalecia regionalismos ante aos nacionalismos enraizados a ideais ultraconservadores, podia admitir em seu seio a escalada de agentes que continham uma mesma célula¹⁴³ nacionalista compatível com a dos nazifascistas em si, involucrada em patriotismos exacerbados, e que poderiam que estaria prestes a se romper de maneira perversa, como aconteceu com alguns deles.

É importante tomar a noção de que Loureiro Fernandes, no começo da década de 1950 quando estudou na França, teve aulas e aproximações intelectuais com resíduos

¹⁴² Paul Rivet, humanista que outrora deixou o folclore institucional de escanteio nos avanços institucionais com Mauss na década de 1910, como vimos, mas ele próprio era muito aberto a todo tipo de antropologia e demais ciências humanas, ainda mais num momento de escalada nazifascista. Mal sabia que aquilo seria subsídio para o autoritarismo de Vichy.

¹⁴³ Para entender melhor esses jogos de diferentes escalas identitárias entre regionalistas e nacionalistas, ver o trabalho de Juliano Doberstein (2017), que menciona os intelectuais paranaenses centrados em discursos com “nacionalismos étnicos”, conceito trabalhado na obra da antropóloga Giralda Seyferth em seus estudos sobre questões imigratórias no Brasil.

destas disputas disciplinares e políticas. Entendemos que para se compreender o porquê Loureiro Fernandes no Brasil tinha um posicionamento específico sobre o folclore, é preciso considerar o que ele aprendeu neste período de intercâmbio. Por isso a necessidade de situar este campo de intelectuais do folclore que envolverá os professores de José Loureiro Fernandes. Até esta época tensa do período entre guerras – em especial a década de 1930 –, o folclore

oscila entre prática cultural e conhecimento científico, é tema de um debate no final da década de 1920 que se desenvolve em dois níveis: o reconhecimento científico do folclore, ou seja, a legítima definição do folclore e sua institucionalização ou profissionalização por um lado e, por outro, a articulação do folclore e da etnografia, ou seja, a relação entre a etnologia dos países exóticos e a etnologia da metrópole. Os teóricos do folclore nos anos 1930 concordaram com a idéia de tornar o folclore uma ciência sociológica e, assim, extraí-lo do "tradicionalismo"; por outro lado eles estão divididos na articulação do folclore com a etnografia [tradução nossa] (MÜLLER, 2006: 120-121).

O folclore tinha dois grandes representantes em sua base teórica-metodológica, porém não expressivos para dentro dos universo acadêmico etnológico: havia Pierre Saintyves (1870-1935) e Arnold Van Gennep, ambos os autores jogados às margens da pesquisa etnográfica universitária em crescimento por meio da etnologia de agenda colonial ultramarina francesa. Saintyves tinha contribuições importantes na proposição da teoria e da metodologia de trabalho do folclore, porém, morreu precocemente e não teve respaldo universitário; Gennep, como até já vimos, não só foi solapado pelo círculo durkheimiano por desavenças institucionais/teóricas da década de 1920, mas “também pelos historiadores, ele é hoje uma figura chave na história da etnologia da França [,] refratário a qualquer forma de subordinação disciplinar e qualquer lealdade intelectual” sendo um reivindicador “de um estatuto auxiliar do folclore como uma disciplina científica independente” contrário à “assimilação à etnologia e em especial à redução à história [traduções nossas] (MÜLLER, 2006: 120-121). Uma reivindicação que até pareceria engrenar, mas não alcançou êxito vide a participação inglória do folclore ao regime de Vichy.

Tal como visto, o MATP, grande ápice institucional dessa senda de estudos no ano de 1937, teve a gestão encabeçada por Georges Henri Rivière, que não atuou sozinho. Ele esteve auxiliado por André Varagnac, um dos fundadores de uma sociedade de estudos folclóricos (*Société de Folklore Champenois*) com Saintyves em 1929 (MÜLLER, 2006: 121). Varagnac também foi renomado por ter executado

algumas das primeiras pesquisas de campo folclóricas com endosso institucional da *Comission des Recherches Collectives*¹⁴⁴ antes em 1934, demanda conciliada a pedido de Lucien Febvre por conta do décimo quarto tomo da *Encyclopédie Française* que ele dirigia e que seria sobre folclore (MÜLLER, 2009: 29-48).

Rivière e Varagnac naquele mesmo ano de 1937 seriam capitais para a introdução de “artes e tradições populares” no *Musée du Louvre*, bem como por criarem uma cadeira de estudos na *École du Louvre*. A proposta de Rivière à frente da concepção museográfica – lembrando que não era um teórico - dos museus franceses que conduziria naquele ano introjeta idealizações “científicas” ao folclore. Uma concepção de “museu-laboratório” de Rivière, nas palavras de Bertrand Müller (MÜLLER, 2006: 122), que vê três questões a ela referente, quais sejam, que

ele organiza definições que lhe parecem mais oportunas e mais adequadas, segue uma abordagem pragmática e às vezes oportunista, propõe um programa científico, educacional, estético e nacional que valoriza o objeto popular, cientificamente: em suas classificações (...) e esteticamente: na apresentação (...), como objeto de arte e objeto etnográfico, dali para frente documento e testemunho da civilização da qual se extrai [tradução nossa].

Tecemos a reflexão em concordância com as considerações apontadas por Müller de que há um triplo problema que acompanha essa concepção. Há o teor teleológico de saída que a linha civilizado-primitivo certamente reproduz, na qual separa o civilizado do não civilizado; outro é que também se distancia na perspectiva desta chave de leitura o que seria o “folclore” de países “civilizados”, isto é, aquilo que de “menos complexo” existe em países ditos civilizados, marcando distinção hierárquica dos países em que supostamente não faziam parte de tais centros ditos civilizados: geralmente o que se dizia do logradouro longínquo dos objetos de estudos também ditos primitivos dos etnólogos. Nesta disputa de narrativas é a população rural que ganha destaque, fazendo o operariado fabril urbano, também passível de ser chamado de “povo”, sumir deste discurso folclórico entusiasta de um essencial e idílico imaginário do “povo” pré-industrial. Por fim, Rivière estabelecia a diferença do que considerava artisticamente a “arte” do popular à arte das “belas artes”: a primeira era uma arte anônima e espontânea, a segunda, individual e consciente (MÜLLER, 2006:

¹⁴⁴ A título de curiosidade, Louis Dummont, antropólogo muito lido pela academia nos dias de hoje, teve sua primeira experiência de trabalho com museu no MATP através de Georges Henri-Rivière, depois participando com trabalhos de campo em pesquisas da *Comission des Recherches Collectives*, ao lado de Marcel Maquet (PARKIN, 2010: 235-236). É só depois de 1945, no pós-guerra, que Dummont se orienta à antropologia até realizar a pesquisa na Índia.

126-127)

Mesmo considerando que eram colaboradores próximos, Müller denota bem a concepção diferenciada de folclore elaborada por André Varagnac em relação a de Rivière, até porque sua concepção dá grandes indícios de como eles se aderiram diferentemente ao regime pétainista. Segundo o antropólogo Régis Meyran, a noção de Varagnac foi muito calcada na noção de “arqueocivilização”, cuja teoria cambiava entre a “sobrevivência de costumes” e um “tipo de vida”, porém, com uma forte correlação de arquétipo que a construção racialista tinha para a antropologia física, pressupondo no seu eixo argumento um sentido determinístico do homem tanto pelas forças do meio geográfico quanto em razão do biológico. Isto é, elementos como o homem e seu meio, o homem e seu físico, eram argumentos cruciais para o sucesso da civilização rural de Varagnac, que pontuava que esta transmissão de “valores” das civilizações arcaicas era algo praticamente hereditário, tal como uma mentalidade específica. Algo especial da França rural.

Outro fator importante que Varagnac elaborou trazia à aproximação de hierarquização genética foi também o julgamento moralista de que “a gente do campo” era superior fisicamente aos citadinos, silenciados pelo regime¹⁴⁵ porque faziam greves pelas precárias condições de trabalho e maus salários (MEYRAN, 2009). Lembrando que ele não se valia do termo “raça”, além de ter sido um dos maiores contribuintes do folclore: falava em uma *civilização arcaica*¹⁴⁶. Por último, Varagnac marcou uma distinção contrastante ao pertencimento de Rivière ao regime: ele ofereceu o grande subsídio teórico do folclore francês para as ideologias vichyistas, diferente de Rivière

¹⁴⁵ Lembrando que Bertrand Müller distingue as definições dadas ao “folclore” entre a maioria dos oficiais do MATP. Georges Henri Rivière detinha um discurso museográfico, coerente com sua formação museológica. André Varagnac possuía uma visão peculiar para tal (MÜLLER, 2006: 125-126). Varagnac só deu uma definição conceitual em texto, mais sólida, após a década de 1960 - oportunidade na qual escreve um prefácio autobiográfico em uma de suas obras (1978) que hoje é visto como um *mea culpa* pouco convincente, além do que tardio, que o antropólogo Arnauld Chandivert (2015: 173) remete a uma “ilusão biográfica” para tal tentativa de justificativa para sua cumplicidade e seu engendramento com o regime nazifascista de Vichy.

¹⁴⁶ Meyran define o conceito abraçado por André Varagnac, que foi “uma *civilização arcaica*” [grifo nosso], que ele acredita ser muito superior à era degradante da maquinaria. [Varagnac] explica por que ele encontra a arqueocivilização - que ele também condescendentemente chama de “a civilização da brava gente” - tão superior: é porque não existia “motor mecânico” e todo o trabalho foi feito pelo “motor muscular”. No entanto, a força muscular dos homens foi aumentada “por meios não mecânicos”. Quais foram esses meios então? É simples: o progresso da produção “dependia sobretudo do trabalhador, cuja força poderia ser aumentada pelo ritmo, pela música, pela magia e ainda mais pela fé, como atestado pelo campanário menos medieval”. A conclusão da passagem vem então naturalmente: “Tal foi, sem dúvida, a principal função das tradições: eram técnicas de exaltação ou proteção das forças humanas” [tradução nossa]. Por vezes (VARAGNAC, 1943b apud MEYRAN, 2009: 200). O artigo usado como base na obra publicada na obra de Varagnac está em: VARAGNAC, André. Le folklore et la civilisation moderne », *Pyrénées. Cahiers de la pensée française* 11, mars-avril : 580-600.

que esteve mais à frente da construção de uma legitimidade fortalecida pela representação museográfica que os circuitos museais poderiam servir aos ideais de tal ditadura nacionalista. Apesar de terem estado ambos, Rivière e Varagnac, em meio à conflagração intelectual que fora o Congresso Internacional de Folclore de 1937, evento bastante compassado com a esquerda militante do *Front Populaire* francês, nem um, nem outro eram militantes: defendia a despolitização do folclore¹⁴⁷. Como definidos anteriormente, ambos foram intelectuais ambíguos. E não só eles, mas uma enorme gama de nomes de pesquisadores de folclore e de outras searas que atuaram em favor do regime conduzido pelo Marechal Pétain.

Rivière interrompe com o fim da guerra sua colaboração com a agenda folclórica das atividades pró-vichyismo, mantidas ao longo de quatro anos (1940-1944) de sua estada à frente do *Comité National du Folklore*. Foi suspenso após muitas declarações contrárias às conduções da agenda folclórica do regime e entraves que causou ao avanços das atividades da comissão à qual foi responsabilizado de dirigir. O que parece ter sido um “arrependimento tardio” a princípio começa com a discordância dele do uso do que passou a conceber como “etnografia francesa” enquanto um mote propagandístico para o regime (CRISTOPHE, 2009: 217-229)¹⁴⁸. Mote que sob qualquer pretexto folclorizava uma manifestação popular para dentro do discurso vichyista. No entanto, o constrangimento do fazer folclórico já circulava pelos ares dos anos próximos ao desfecho dos regimes nazi-fascistas na Europa, e seus intelectuais buscavam rapidamente se descolar do campo do folclore. Voltando à “etnografia”, termo que poderia abrigar esta agenda de alguma forma, pois era uma metodologia também aplicada pela etnologia, eles se distanciavam dos usos políticos de suas pesquisas nos anos anteriores.

Certamente Rivière também acumulou os desgostos de uma agenda fascista, mesmo que isso não o isente de ter colaborado – sobram acusações a Rivière após o dia d’A Liberação, quando se começa os julgamentos daquele período atroz. Rivière

¹⁴⁷ Müller diz que “ambos defend[iam] uma concepção despolitizada do folclore e, acima de tudo, busca[va]m das autoridades em vez das alianças e dos apoios necessários para desenvolverem seu projeto. Se a reunião [do Congresso] ocorre, não reforça significativamente a posição institucional do folclore.” [tradução nossa] (MÜLLER, 2006: 119).

¹⁴⁸ Rivière mesmo escreve isso em texto de 1946, trecho o qual Jacqueline Christophe traz em suas conclusões sobre o artigo sobre a trajetória deste sujeito (RIVIÈRE apud CHRISTOPHE, 2009: 225-229), e que traduzo: “Etnografia Francesa: nós escolhemos essa denominação para o folclore francês, de modo a mostrar a nossa lealdade à etnografia geral como para evitar as nossas instituições de pesquisa e museografia de serem confundidas com a do ‘folclore’ sinônimo na França da ação folclórica [vichyista]” [tradução nossa].

mesmo tem um rompimento com Varagnac após o fim da guerra, pois o último o acusava de ser um “colaborador”, conforme aponta Florence Weber (WEBER, 2000: 454).

Para finalizar essa problematização que já aponta determinantes para o desuso e mesmo o descrédito do folclore enquanto ciência, há um último nome a ser somado, até porque a sua importância é mais próxima: Marcel Maget fora professor de José Loureiro Fernandes na temporada de estudos no *Institut d’Ethnologie* em 1952-1953. Este pesquisador de folclore e “etnografia francesa” se destacou nas pesquisas empíricas empreendidas enquanto assistente de pesquisas na já abordada *Comission des Recherches Collectives* chefiadas por Varagnac. Maget era um apaixonado por matemática e história, um folclorista “de maior coerência científica maior” (WEBER, 2009: 233) tornando-se conhecido por seu pioneirismo no trabalho de campo folclórico e no cinema etnográfico. Além disso, passou o intervalo de 1937 a 1962 dentro do MATP, onde dirigiu um serviço de pesquisas folclóricas antes e durante a Segunda Guerra, tendo cadeira cativa na *Assemblée Permanente des Présidents de Chambres d’Agriculture* para a então *Corporation Paysanne* do regime de vichyista (WEBER, 2009).

Ele foi importante ao mote folclorista da França em trazer uma parte da tão ambicionada reputabilidade “científica” à *Comission des Recherches Collectives* após sua adesão em 1935 (criada em 1934, como já citado, por Varagnac e outros). De perfil intelectual mais marcante e mais teórico que Varagnac e muito ligado às pesquisas empíricas, Maget preocupou-se com essa posição científica do folclore, além de ter tido um perfil mais erudito: desejava aparentar-se como “desengajado” politicamente; obstinava sobretudo a legitimidade que o status científico-acadêmico poderia render ao campo do folclore (WEBER, 2009).

A *Comission* assumida por Maget gerou uma grande reformulação de pesquisa em folclore a partir do incentivo de *enquêteurs* na investigação do folclore, de diferentes linhas de pesquisa e diferentes metodologias, em trabalhos de campo. Algumas linhas atuaram em destaque: a do folclore descritivo, visto como o lado do labor científico, de pesquisa, quando a descrição ainda era vista como um atributo importante do método de pesquisa que compunha o lado destes *enquêteurs*; e a do folclore aplicado à vida social (WEBER, 2009: 462), focado na edificação de agentes e ações políticas do folclore, na criação da ideia do popular de maneira mais detida; além da valorização do folclore turístico, vendendo a ideia espacial-geográfica romântica do elemento rural a partir

deste paradigma (LAFERTÉ, 2009: 77), formado pelo lado do contingente que orquestrou toda a atuação política propagandística e institucional do regime.

Enfim, desta adição de esforços renovadores, inúmeras expedições de pesquisa França adentro foram organizadas – muitas vezes chamadas *missions*. Expedições para registrar, coletar material, enfim, “resgatar” o povo francês – ou melhor, a fabricar uma imagem romantizada e nostálgica da nação.

Considerando sua trajetória em meio ao folclore desde a década de 1930, em prática, Maget - professor de Loureiro Fernandes, que rendeu a ele páginas e páginas de anotações em seus cadernos desta época de estudo - foi um intelectual chave por coadunar o folclore às agendas científicas em destaque no circuito universitário estabelecido, como o do grupo de sociólogos do *L'Année Sociologique* e outros *savants* do circuito de etnólogos, geógrafos, historiadores e etnógrafos ou novos folcloristas franceses em geral. Frise-se, isso se deu essencialmente antes do golpe de Vichy, na época em que uma intelectualidade inteira discutia a necessidade de estudos do popular e ainda não percebiam a ameaça política que os perseguiria após 1940, ou os usos de tais estudos¹⁴⁹. Maget esteve presente de maneira contributiva para que o folclore conseguisse se aproximar de intelectuais de diferentes áreas e espectros políticos em torno do dito “popular”¹⁵⁰. Tais intelectuais estiveram em interlocução com o mote folclórico da *Commission des Recherches Collectives* quando se formavam comissões para o estudo de artes e tradições populares que povoariam os museus nacionais de tradições do povo francês, principalmente sociólogos e historiadores entre esses entusiastas do popular afora do circuito folclórico estabelecido, porém, à margem (Van Gennep e Saintyves) (BROMBERGER, 2009).

Debruçando-nos ainda nas palavras de Bromberger, esta época de ação da Comissão, e que teria como apogeu o Congresso Internacional de Folklore de 1937, “dominou a ambição de síntese, a vontade de colaboração interdisciplinar, o desejo de

¹⁴⁹ Como visto, muitos desses intelectuais eram socialistas – exemplo dos intelectuais da *École des Annales*. No caso específico de alguns dos membros de situação do *L'Année Sociologique*, já se havia à frente dessa *intelligentsia*, na década de 1930, figuras conservadoras já dissociadas do patrono intelectual e político de Émile Durkheim. Era o caso de Celestin Bouglé (1870-1940), mesmo que os grandes teóricos orientadores da formação desde Marcel Maget tenham sido também aqueles do eixo principal da escola sociológica que estavam ao lado de Bouglé (e que em geral socialistas), como Mauss e Maurice Halbwachs (1877-1945).

¹⁵⁰ A título de exemplo de com quem Maget dialogava e trabalhava, podemos citar muitos que se opuseram com o início no período de II Guerra, como Georges Dumézil (1898-1986), Marcel Mauss, Henri Hubert (1872-1927), Marc Bloch, Lucien Febvre (na sua aproximação com Riviére), Henri Focillon (1881-1943), e até de geógrafos como Albert Demangeon (1872-1940) e Pierre Deffontaine (1894-1978). (BROMBERGER, 2009: 08).

realizar pesquisas coletivas e cumulativas” [tradução nossa] (BROMBERGER, 2009: 08).

Este foi um momento bem às vésperas da ocupação nazista em 1940, evento que iria trazer os seus posicionamentos políticos e, por consequência, seus alinhamentos entre resistentes e colaboradores. Para Florence Weber, as propostas da atividade da *Comission des Recherches Collectives* diante de seu contexto podem ser consideradas

como uma tentativa de institucionalizar estudos folclóricos sob o duplo patrocínio da história dos *Annales* e da sociologia durkheimiana. O atraso da antropologia social francesa, durante o período entre guerras em relação às contrapartes americanas e britânicas é bem conhecido; o atraso dos estudos folclóricos franceses sobre os seus homólogos no Leste e Norte da Europa é ainda maior [tradução nossa] (WEBER, 2009: 235-236).

Vemos, portanto, que a recuperação da “obra” do povo rural - corpo metonímico da nação, romantizado na forma do tradicional e do rural – que supostamente estava “desaparecendo” deu pretexto a um discurso que autojustificava a agenda dos folcloristas. Este foi um ideário vendido como a solução para a situação de toda uma sociedade angustiada e em fragilidade devido aos períodos de guerra - a retórica da perda foi discurso acionado também no contexto brasileiro. Calhava assim que esses interlocutores agora oficiais da ciência das tradições endossassem tal agenda política “restauradora” que ganhava legitimidade a partir das premissas ditas científicas que o conhecimento folclórico podia servir.

Ciência folclórica e Estado: cada um falava justamente o que cada uma dessas partes queria ouvir – e, no caso da ciência, isso significava sujeição institucional à ideologia do Estado pétainista, mesmo que condescendendo com a gênese de um governo autoritário, violento e sem compromissos democráticos, bem como a serem cúmplices de ideologias nefastas que, paradoxalmente, evocavam ideários científicos já ultrapassados ao circuito acadêmico, mas que voltavam à moda reavivados por discursos políticos de ódio (o antissemitismo, a eugenia e a hierarquia racial voltaram à voga entre os pesquisadores sustentadores da ditadura vichyista não só através do folclore, mas também através da antropologia física). Os “intelectuais universitários [foram] progressivamente privados de toda influência política enquanto os políticos escutavam ‘experts’ pouco legítimos cientificamente” [tradução nossa] (WEBER, 2000: 458), o que vimos ter dado nova vida a teses pseudocientíficas datadas e até superadas, basta ver como fizera Rivet e Mauss.

Este andaime institucional oferecido de maneira sedutora pelo regime de Vichy a intelectuais da margem, nas palavras de Bromberger (2009: 05), ofereceu “aos amadores de folclore e das tradições (...) um reconhecimento intelectual e institucional inigualado até então [tradução nossa]”. Um prestígio momentâneo que o folclore gozou enquanto “etnologia da França”, visando a alteridade do “interior”, já que os demais etnólogos que estudavam os outros distantes estavam em risco dentro de seu próprio país.

Pudemos observar já no primeiro capítulo algumas das apropriações do discurso folclórico de símbolos regionalistas para a consolidação de uma ideia de nação, apropriações que não escaparam à situação francesa. Mas algumas coisas ocorridas na França são também notórias: a utilização espetacular do folclore como veículo de propaganda do programa autoritário; a ideia de se separar ciência e política, uma mensagem direcionada aos *savants* universitários que, se quisessem não ter problemas, era bom colaborarem com o regime (tornando-se assim, também, *collaborateurs*). Caso não fossem os pensadores simpatizantes com a ideologia do estado, os intelectuais permitidos de permanecerem em atividade foram forçados a não se envolver em qualquer tipo de manifestação contrária a Vichy. Era aquilo, exílio, ou, caso contrário, colocavam sua conta em risco.

A ideia era blindar a ciência de sua célula crítica ao regime, impondo a esta intelectualidade a falsa ideia de que a ciência devia ser contrária à ideia de fazer política. Qual seja, uma contradição em si mesma, pois isto já implicava uma política anti-partidária ao tentar dissimular a própria a condição partidária daquele espectro ideológico ultraconservador). Na barca de intelectuais que se negaram a defender esta ideia “apolítica”, os grandes prejudicados foram os humanistas de várias sendas.

Todo caso, estes intelectuais colaboradores estariam malfadados após o término da guerra, não importa qual fosse o “remorso secreto” (FABRE apud MEYRAN, 2003)¹⁵¹ que eles velassem, ou como alguns até tentariam fazer minimizando tais colaborações de outrora nas narrativas sobre si escritas tempos depois, repletas de *illusio*, nos termos de Pierre Bourdieu, na ideia de Chandivert (2015: 173) elaborada em cima do autor, antes abordada (nota-de-rodapé 145). Griaule, Vallois, Montandon (que acabaria sendo morto pelos resistentes ao regime prestes ao fim da II

¹⁵¹ Ver artigo de revista escrito por Régis Meyran em 2003 no seguinte link: <https://www.scienceshumaines.com/du-folklore-a-l-ethnologie_fr_3308.html>. Acesso em 26/09/2018

Guerra¹⁵²), Rivière, Varagnac e Maget não escapariam desse período sem ranhuras em suas reputações: foram intelectuais que amargaram a mesma decadência do regime e a ideologia por trás do folclore que os projetou naquele período, afinal, o ideário do folclore agiu, enquanto ciência, a serviços a um projeto político perverso.

Gilles Laferté (2009: 87) constata o que viemos construindo como argumentação até aqui: “o abandono do termo ‘folclore’ em benefício dos de ‘etnografia’ e ‘etnologia’ foi naturalmente precipitado por suas práticas políticas sob o regime de Vichy” [tradução nossa]. Alguns dos folcloristas que tentaram sustentar conceitos erigidos juntos a este período, como o conceito de André Varagnac que vimos, caíram ao ostracismo científico (LAFERTÉ, 2009). Aos que restaram investindo nos estudos sobre o rural, adaptaram o folclore para a etnologia.

Muito disto que se alavancou na década de 1930 graças à colaboração de intelectuais em torno do popular, *savants* de distintas estaturas de reconhecimento e pertenças acadêmicas que apoiaram esse amplo temário (de discípulos durkheimianos aos historiadores dos *Annales*), foi à ruína após a queda do regime. As instituições museológicas permaneceram, mas o folclore e seus especialistas caíram em desprezo.

Devemos considerar que muitos dos intelectuais que deram corpo a esta consolidação do folclore e que se posicionariam em sentido político oposto ao do regime não puderam ter a mesma sensibilidade em perceber no que descambaria os argumentos em torno do folclore. Bloch e Febvre, historiadores, por exemplo, tiveram até mais celeridade em perceberem que o discurso “passadista” do popular, fascinado tão somente ao rural e ao que eles passaram a entender enquanto um “mito da imutabilidade camponesa” ou do “Camponês com C maiúsculo” [traduções nossas] (WEBER, 2000: 463-464). Isto lhes soava um tanto estranho, visto que o popular para os historiadores daquela geração dos *Annales* tinham a ver também com o tempo presente, uma ciência histórica da presente, dos movimentos sociais de segmentos populares e operários da França – geração marcada pela mescla das ciências sociais com a história, e não somente pelo viés antiquarista que folcloristas sobrepesavam na análise¹⁵³.

Vale lembrar que esta bibliografia dos *résistants* ao regime não foi impactada pela mesma obsolescência que a dos *collaborateurs* no circuito acadêmico. Dentre os

¹⁵² Ver em Alice Conklin (2013: 325).

¹⁵³ O geógrafo entremeado no círculo do *Front Populaire* e do Congresso Internacional de Folclore de 1937, Albert Demangeon, foi outro que desandou aos determinismos geográficos e físicos com o conceito de “tipo regional” (WEBER, 2009: 463).

folcloristas que quase totalmente foram abafados da bibliografia acadêmica, Arnold Van Gennep, folclorista de ação mais individualista e que justamente já estava à margem naquela década do Congresso, será um dos poucos folcloristas a ter seu trabalho reintroduzido à etnologia após a turbulência acadêmica de Vichy (LAFERTÉ, 2009: 87).

Outrossim, se já falamos a partir de Bromberger (2009) que a década de 1930 a tentativa marcada entre intelectuais do popular foi, nas palavras do autor, a de “síntese”, o que está correto em vista à grande ação que culmina com o Congresso Internacional de Folclore de 1937, podemos dizer que o período após o término da guerra resultou na cristalização de fronteiras entre disciplinas: a saber, das disciplinas de Etnologia, Sociologia e História. Conforme pudemos ver, esses três campos disciplinares (os três principalmente, pois que havia até mais) estiveram naquela ocasião em uma tentativa de afinação através dos estudos de folclore. Mas o período de Vichy naufragou esse projeto de conciliação, fazendo com que institucionalmente esses campos científicos ficassem ilhados, exceto pelo folclore, que afundara de vez. Nesses termos define a socióloga e antropóloga Florence Weber, ao afirmar que

O período do pós-guerra consagrou a divisão entre a história (implicitamente redefinida como uma ciência do passado), a etnologia (explicitamente redefinida como *ciência de Alhures*) e sociologia (redefinida como a ciência da modernidade), deixando vazio por muito tempo o território onde a aliança havia se formado (...). O lugar ocupado pelo folclore tornou-se o "*lugar dos mortos*" [tradução e grifo nossos] (WEBER, 2000: 465).

A autora segue dizendo que “para Fabre¹⁵⁴, os etnólogos teriam temido, depois de 1945, ajudar a traçar fronteiras linguísticas e costumeiras, forjar mapas de países, raças, povos ou nacionalidades” [tradução nossa] (WEBER, 2000: 465-466), finalizando ao dizer que

Deve ser dito que os compromissos do período de vichyista arrastou com eles para o esquecimento o progresso do período precedente. É certo que, como Fabre diz, "um pacto unânime tentou apaziguar os sobreviventes sufocando toda a história da qual as três partes se mantêm juntas, inevitavelmente". É certo que o período 1945-1975 pode ser lido como uma imensa tentativa de "selar o silêncio e o esquecimento". Mas com o tumulto de Vichy também desapareceu a memória dessa efervescência-historiadora e "folclorista" dos anos 30. Como entender a marginalização, na etnologia, da obra de Marcel

¹⁵⁴ A autora se refere à obra de Daniel Fabre: FABRE, D. *L'ethnologie française à la croisée des engagements (1940-1945)*. In: BOURSIER, Jean-Yves [org.]. *Résistants et Résistance*. Paris: L'Harmattan, 14 × 22, 1996, 319-400 pp. [408 pp]. Esta é uma à qual não tivemos acesso.

Maget? [tradução nossa] (FABRE, 1997: 386; 400¹⁵⁵ apud WEBER, 2000: 466).

Marcel Maget foi o único entre os três folcloristas de maior destaque no período remontado neste subcapítulo que teve contato com José Loureiro Fernandes no limiar de 1952-1953, quando foi professor de Etnografia Metropolitana durante a especialização de Loureiro na França. Sua relevância àquela altura era inexpressiva no contexto acadêmico francês, dadas as consequências que o campo e os intelectuais ligados a ele sofreram no pós-guerra. Maget não se expressava em termos de folclore. O campo dos etnólogos se recompunha, a arqueologia e antropologia das técnicas retomavam a forma que já sinalizavam lançar a partir das grandes fontes teóricas-metodológicas erigidas já desde antes do período do entre guerras por aqueles pioneiros da etnologia francesa acompanhados na primeira seção deste capítulo.

Em 1953, logo após sua volta ao Brasil, Loureiro Fernandes fez um discurso na ocasião da I Reunião Brasileira de Antropologia. Em meio à fala ele relembra as aulas de Marcel Maget enquanto está dissertando aos ouvintes sobre a fotografia enquanto técnica de registro em etnografia (entre vários temas)¹⁵⁶. Também fará isso em discurso no II Congresso Brasileiro de Folclore, a ser desdobrado no capítulo vindouro. O arcabouço de Maget, como se pode subentender, serve a Loureiro mais como fundamento metodológico para a fatura etnográfica do que como um subsídio propriamente teórico. Já apontada, a década de 1950 terá experimentada por Loureiro Fernandes cinematografia em seus trabalhos de campo com grupos indígenas (década em que contemplou especialmente seu estudo e ativismo em prol dos Xetá), bem como uma técnica por ele incentivada à didática (DRESCH, 2016).

Outro grande irradiador teórico de Loureiro Fernandes foi André Leroi-Gourhan, dando-lhe fortes subsídios à ênfase no estudo das técnicas da cultura material – interface que pode ser percebida principalmente na década de 1960¹⁵⁷. Foi durante quase toda ela o momento em que ele esteve em uma nova e intensa interlocução com os folcloristas da CDFB (período de “reconciliação” com eles), além de ser o período quando Loureiro também já estava à frente da direção do Museu de Arqueologia e Artes Populares de

¹⁵⁵ Mesma referência da nota-de-rodapé supracitada.

¹⁵⁶ Ver CEBDOC3139, acervo CEB. Trecho também está disponível em transcrição parcial de Furtado (1999).

¹⁵⁷ Ver LOUREIRO FERNANDES, José. *Sobrevivência de tecnologia arcaica portuguesa nas prensas de mandioca brasileira*. Publicação do Conselho de Pesquisas da Universidade do Paraná, Departamento de Antropologia, Etnologia, Curitiba, nº 1, 1964, pp.01-26. Há referência direta de André Leroi-Gourhan neste texto.

Paranaguá.

Para melhor entender essa entrada de Loureiro a Leroi-Gourhan, é melhor entendermos em quais perspectivas eram compatíveis entre ambos. Segundo Phillipe Soulier (2009: 210), Leroi-Gourhan buscou elaborar uma compreensão total na etnologia: uma etnologia com um interesse que prevalecia a análise generalista em vez da dita “regionalista” ou “temática” à respeito da técnica humana. Sua grande pretensão científica era chegar ao geral, por isso, coordenou os materiais de etnografia, arqueologia e folclore para um “vasto projeto de síntese” que chegasse a fins absolutos comparando esses materiais de diferentes origens (e, sim, por vezes recaindo em evolucionismos e difusionismos para tal). Isto quer dizer que Leroi-Gourhan, sim, admitia a análise do material folclórico para tal, mesmo não sendo um grande entusiasta desta senda para além do auxílio que seus materiais poderiam dar. Talvez um favorecimento parecido com o de Loureiro Fernandes pelo objetivo de estudar a cultura popular, suas técnicas e materiais, deixando claro que para ele folclore era matéria da etnografia. A ver no próximo capítulo.

Como pudemos ver, Loureiro Fernandes vivenciou um período na França no qual folclore estava na situação de terra arrasada. O termo propriamente dito sobrevivia de maneira velada, tratado de modo clandestino através de tópicos como estudos de comunidades, etnografia de meios rurais e na antropologia das técnicas. Loureiro Fernandes não deixou de fortalecer essas interfaces do folclore que, no Brasil, ainda estariam em manipulação por parte da sua *intelligentsia* folclórica *sui generis* (e por aqueles que flertavam com ela, antropólogos, sociólogos, linguistas, historiadores, intelectuais das profissões liberais e das belas-artes, etc.). Tópicos que no Brasil, sim, existiam sob a batuta do termo folclore.

Concluimos assim a partir da reflexão oriunda destas questões contextuais e políticas que permearam as ciências humanas na França durante a década de 1940 que seja certo que na lá os temas abrangidos pelo folclore já não eram mais debatidos como uma ciência isolada. Se poderiam existir enquanto objeto, seria apenas como ramificações da etnologia. No limite, como pesquisas derivativas do método etnográfico da antropologia francesa, um dos subitens da etnografia, ainda que sob contestação e desconfiança.

A etnologia, sim, estava em novas vias de defesa de um discurso de científico por várias frentes, principalmente a antropologia das técnicas, do estruturalismo - também com sua interface com a sociologia, disciplina muito forte no contexto francês e

por manter também uma proximidade à antropologia social. Isso sem contar o forte vínculo construído com a arqueologia, da qual Loureiro Fernandes iria se alimentar. Esse vínculo foi fortalecido no Brasil a partir do intercâmbio de alguns de seus alunos e alunas da Universidade Federal do Paraná com o convite de pesquisadores franceses para a experiência de ministrarem e pesquisarem a arqueologia através da Universidade que fazia parte.

José Loureiro Fernandes, portanto, volta ao Brasil com essa perspectiva já reservada ao argumento cientificista do folclore. Delimitações e posicionamentos epistemológicos que ele talvez não tivesse confrontado de maneira concreta antes de ter ido pra França. As ciências sociais iriam impô-las ao folclore justamente no decorrer da década de 1950, a ser desdobrado no próximo capítulo.

5. JOSÉ LOUREIRO FERNANDES E O MOVIMENTO FOLCLÓRICO NO BRASIL (1948-1968): CONHECIMENTOS EM ALIANÇA PELA CONSTRUÇÃO DA NAÇÃO, EM DISPUTA PELA LEGITIMIDADE CIENTÍFICA

“Por alguma razão, há uma estranha amnésia sobre a década de 1950 nas coisas que se escrevem sobre a história da antropologia no Brasil: nem tão brilhantes como as famosas sínteses fundadoras da década de 1930 nem tão bem-sucedidas editorialmente como as teses resultantes da pós-graduação do final da década de 1960 e início dos anos 1970, as pesquisas dos anos 1950 de certa forma concentram sobre si a maldição da pré-história profissional e dos períodos de transição”.

Mariza Corrêa, 2013 [1988], p.73

5.1 COOPERAÇÃO E OS DIÁLOGOS SEM CONSENSO ENTRE A CIÊNCIA ANTROPOLÓGICA E O FOLCLORE

A legitimidade do folclore no Brasil estava em disputa bastante distinta da francesa. Em solo brasileiro, o termo ainda era bastante recorrente, usado de modo desvelado desde finais da década de 1920 por pesquisadores dedicados à área, e aqui a disputa ainda teria muito chão antes de se “encerrar” – ou, melhor, antes de deixar de ser disputa, em conformação em não ser uma disciplina acadêmica, mas sim um conhecimento institucional sedimentado em outras vias de atividade (educacional, museal, patrimonial, etc.). Seu ápice institucional foi a Campanha em Defesa do Folclore Brasileiro em fins da década de 1950. Temos aqui um acordo com Vilhena (1997) de que isto, na verdade, foi uma conquista institucional do movimento folclórico brasileiro, o que a nosso ver poderia até ser entendida como um triunfo compensatório para este bloqueio no circuito acadêmico das ciências humanas.

Ainda pensando junto com Vilhena, a *intelligentsia* do folclore no Brasil ainda se organizava em torno de um movimento. Estava também próxima ao Estado brasileiro, com estabilidade institucional paraestatal, à disposição de uma agenda nacionalista em prol da *ciência*, da *cultura* e da defesa do *patrimônio* que se dizia estar em vias de desaparecimento.

Entendemos que diferente do contexto em que folclore e o popular ganharam força enquanto uma pauta para a invenção e a descoberta de um país como o Brasil, e que depois seria uma grande bandeira do nacionalismo à brasileira do regime Vargas, na França esses significantes foram usados para somar forças a um discurso restaurador da nação do ponto de vista do Estado. Eram realidades e tradições históricas distintas entre as duas nações que guiavam estes diferentes usos. Um pautou-se em inventar um Brasil, como vimos no primeiro capítulo, o outro em restaurar algo francês que teria sido perdido. Aliás, nos dois lugares o folclore não teve antes desses regimes um endosso ideológico detidamente do Estado para ser legitimado enquanto ciência. O que vemos é que em ambos os contextos esses signos foram emparelhados com projetos de governo autoritários, tão embora suas vinculações institucionais e suas conduções tenham sido dadas por vias bem distintas.

Concluimos assim que foram esses os ideários que capturaram Loureiro, capaz de lhe permitirem aderi-los em diferentes instâncias: sendo um grande agitador das *ciências*, do *patrimônio* e da *cultura*, interesses investidos desde a sua formação e seu primeiro engajamento intelectual após sua formação médica básica na década de 1930; ao mesmo passo que se coadunava a intelectualidades interligadas à ideologia nacionalista que também robustecia esses substantivos que eram discursados por esta classe enquanto verdadeiros jussivos do progresso. Em torno das pautas intérpretes e ao mesmo tempo inventoras do Brasil, Loureiro também foi também um intelectual defensor do patrimônio cultural, exaltador dos regionalismos em prol da construção exaltadora do nacional: folclore, portanto, fazia sentido.

A nosso ver esse perfil de Loureiro Fernandes científico/nacionalista passou por uma consolidação teórico-metodológica durante e após sua volta da França. Levantamos a possibilidade de considerar que tal vivência possivelmente o fez tomar conhecimento de dissonâncias da teoria folclórica, em especial na disputa que travava por um lugar de legitimidade institucional frente à ciência com a qual fazia fronteira, a antropologia. No que concerne à esta disciplina, Loureiro, aliás, já era um correligionário muito antes de seu intercâmbio no exterior: a antropologia se chocava frontalmente ao folclore na disputa pela dianteira dos campos científicos e universitários na produção de saberes tocantes às pautas da “ciência da cultura” e da “etnografia”. Lembremos, a situação mudava muito no Brasil em relação à França. O folclore no Brasil ainda relutava em comparação com a sua derrocada na França.

Coincidentemente ao retorno de Loureiro a Curitiba, do ano de 1953 em diante

se fortalece no Brasil um discurso das ciências sociais brasileiras. É o ano que se dá o gatilho para as primeiras associações nacionais enquanto disciplinas. A década de 1950 foi, sobretudo, a década de concepção dos primeiros departamentos nas universidades, de onde figurariam as pós-graduações especializadoras de cada formação da área de ciências sociais, antropologia e sociologia. Esta é, afinal, a década amnesiada do conhecimento histórico da antropologia, à qual se refere Mariza Corrêa na epígrafe aludida na entrada deste capítulo como uma década que marcou a “pré-história profissional e dos períodos de transição” da antropologia (2013: 73). Década em que as ciências sociais reforçaram seus contornos, suas fronteiras, associações: portanto, período no qual delineou-se limites. Limites que a antropologia no Brasil veria com mais clareza somente na próxima década, diferentemente da França que teve sua demarcação imediata após o efeito do pós-guerra como discutimos no capítulo anterior.

Os sociólogos, contudo, estavam em outra passada. Nesta narrativa de legitimidade acadêmico-científica, aparece com força o campo da sociologia da USP questionando o folclore a respeito da real validade de sua autonomia como ciência. Essas definições de área, e defendemos também que seu período de estágio e estudo na França, fez com que Loureiro escolhesse um lado: a antropologia. Tal escolha não o fez desistir do folclore por inúmeros motivos práticos que ainda lhe faziam sentido. O folclore continuava a ser um objeto com temas conjuntivos a diferentes tipos de antropologia e práticas etnográficas, mesmo que agora exercitados sob signos distintos: da cultura popular ou tradicional, do rural (que permitia pontes enormes com a antropologia e sociologia dos estudos de comunidades), as artes populares e tradicionais, como ele decerto absorveu por lá. Folclore só era um termo sufocado na França. No Brasil não, mesmo que a sua perda de potencialidade científico-acadêmica já se apresentasse em confirmação em ambos estes locais com academias em redefinição.

Veremos melhor esse imbróglio de sentidos acadêmicos científicos à medida que contamos os episódios vividos por Loureiro Fernandes no meio folclorista: rompimentos, reatamentos, divergências e congruências no processo de construção de legitimação institucional do movimento folclórico brasileiro, entidade em interface com disciplinas que já tinham suas cátedras universitárias. Legitimidade que não se construía sozinha, claro. Necessitava de intelectuais de ponta para divulgar a agenda, como Loureiro fora no circuito intelectual etnográfico e antropológico das décadas de 1940 a 1960.

Essa incursão de Loureiro Fernandes pelo folclore oficialmente começa nos anos

últimos da década de 1940, época na qual já era notório seu reconhecimento enquanto um intelectual animador de instituições de produção científica.

José Loureiro Fernandes, assim, chamou a atenção do SPHAN: foi convidado por Rodrigo Melo Franco de Andrade em 1948 a colaborar com a entidade. Os trabalhos de Loureiro ganharam reconhecimento pela defesa e pelas pesquisas desenvolvidas em torno dos objetos de estudos de antropologia e folclore, estudos que calhavam em contribuir na identificação de potenciais elementos elencáveis no simbolário da construção nacional em curso pela classe intelectual e política em geral, como já vimos bem em capítulos que sobrevoaram este tema. Em verdade, tratavam-se de símbolos de escala regionais, mas esses eram subtraídos de sua localidade para sua adesão ao ideário da nação: imaginário que se fomentou no decorrer da história do Brasil republicano. Esses objetos de estudos refletiam perfeitamente a concepção de serem bens tombáveis, elevados aos *status* de metonímias do que se considerava representar um bem cultural brasileiro geral: quaisquer que fossem, compunham ícones capazes de corresponderem a esse intenso fluxo de construção simbólica da nação.

A atividade de Loureiro chamava atenção do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), pois, àquela altura, ele era diretor do Museu Paranaense e Secretário da Educação e Cultura do Paraná, sem contar com o papel crucial que teve na interface universitária da FFCLPR e do Círculo de Estudos Bandeirantes, papéis que Loureiro Fernandes exerceu com regularidade. Fatos, aliás, que já vimos neste estudo. Juliano Doberstein (2017) afirma que este período (findar da década de 1940) de convites do SPHAN a representantes intelectuais paranaenses gerou inclusive alguns atritos entre Loureiro Fernandes e o historiador David Carneiro, outro membro ativo das funções museológicas e de atividades científicas no Paraná. Ambos foram requisitados por Rodrigo Melo Franco de Andrade para colaborarem com o desempenho patrimonialista do SPHAN. Porém, David Carneiro foi mais ágil troca de cartas com o presidente do SPHAN e acabou tendo sucesso no pleito pela função.

Tal perda da oportunidade de trabalhar no SPHAN foi o que tornou viável a Loureiro assumir as atividades na Comissão Paranaense de Folclore naquele mesmo ano de 1948. Loureiro Fernandes neste ano se tornaria presidente do da comissão estadual IBECC no Paraná e já em 1951, ano do I Congresso Brasileiro de Folclore no Rio de Janeiro, renunciaria o cargo de presidência¹⁵⁸ pela primeira vez: não por discordância ou

¹⁵⁸ Ver CEBDOC1493, carta de José Loureiro Fernandes ao presidente da Comissão Nacional do IBECC, Levy Carneiro. Acervo CEB.

algo do tipo, mas porque agora os cargos de importância da comissão teriam de ser delegados pelos governadores dos estados das comissões. Uma renúncia sem ressentimentos e voluntariosa, colaborativa para aceleração dos cargos a serem novamente indicados, agora a dedo dos governadores de estado.

José Loureiro participou, portanto, da Comissão Paranaense de Folclore (CPRFL) desde 1948 e foi o secretário-geral paranaense correspondente deste estado à Comissão Nacional de Folclore (CNFL) no início da década de 1950. Liderou assim as atividades da CPRFL durante a organização e execução de congressos, reuniões estaduais e nacionais, e demais eventos relacionados ao folclore. A partir da quantidade expressiva de documentos referentes a este período, podemos afirmar que mesmo quando não era oficialmente o secretário-geral, certamente era o membro mais ativo, mais agitador e ao mesmo tempo rigoroso com o cumprimento das pautas. Muitas vezes, em cartas, conversava com membros da CNFL para que cobrassem de outros membros paranaenses essa atividade, pois a Loureiro Fernandes pareciam inertes.

Os eventos nacionais eram todos encabeçados pela entidade nacional sediada no Rio de Janeiro, então capital federal que foi avaliada por Luiz Rodolfo Vilhena enquanto o “quartel-general” do movimento folclórico (1997: 33). A CNFL estava resguardada enquanto um projeto engendrado ao núcleo principal do Estado, pois era um projeto do Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura (IBECC), projeto encabeçado e recomendado pela UNESCO, uma das agências da ONU. Na condução da CNFL, Renato Almeida foi delegado pelo IBECC ao cargo de presidente de tal comissão nacional da agenda folclórica: um dos motivos se deu porque era musicólogo (campo das belas-artes próximo ao folclore); outro porque também já tinha sido ministro das relações exteriores no ano de 1926, ou seja, tinha experiência enquanto um intelectual de Estado e, portanto, bem reputado e já aproximado a diferentes personagens do *establishment* brasileiro no Rio de Janeiro da época em que era capital federal.

O primeiro grande evento nacional do folclore foi o I Congresso Brasileiro de Folclore de 1951¹⁵⁹ no mesmo Rio de Janeiro, com presença do presidente Getúlio

¹⁵⁹ Antes disso, houve eventos menores (que continuaram também a serem executados paralelamente aos eventos de porte nacional) que preconizaram o grande evento de 1951. O curioso é que também tinham o nacional no nome, pois se intitulavam “Semana Nacional de Folclore” – talvez muito por conta da temática nacionalista envolvente à área. O Rio de Janeiro teve a primeira Semana em 1948, São Paulo teve a segunda em 1949 e Porto Alegre a terceira em 1950. O ano seguinte é dedicado só para o Congresso Brasileiro. A principal diferença apontada por Vilhena entre esses eventos era de fato a escala. As Semanas não reuniam intelectuais representantes de todas as regiões do Brasil, tampouco intelectuais

Vargas, do ministro das relações exteriores Vicente Rao, e também de Lourenço Filho, presidente do IBECC, e de outros ministros do Estado. O evento também contou com a presença de inúmeros intelectuais de diferentes campos. Além de Loureiro Fernandes estavam lá o antropólogo António Jorge Dias, o folclorista Edison Carneiro, Rossini Tavares de Lima, Manuel Diégues, a antropóloga Heloisa Alberto Torres, a literata Cecília Meireles, Oswald de Andrade Filho. O companheiro de pesquisas de Loureiro, Vladimir Kozák, também estava lá (ANDERSON, 2015: 91-106).

O grande marco deste evento é o lançamento ao documento do tipo manifesto, a *Carta do Folclore Brasileiro* (VILHENA, 1997: 99), que será tema de revisitas por intelectuais opositores insatisfeitos com o programa científico do folclore. No mais, o que se pode dizer deste evento é que houve um grande conagração desses intelectuais diversos pela pauta da cultura popular em razão do nacional, o que é bastante condizente com o turbilhão de ideias e reflexões que os intelectuais brasileiros levaram a cabo principalmente a partir da década de 1930, conforme viu-se sobretudo no primeiro e terceiro capítulos desta dissertação.

O II Congresso Brasileiro e Folclore ocorre em agosto de 1953 em Curitiba. O evento foi capitaneado por José Loureiro Fernandes, que acabara de voltar da França. Intelectuais paranaenses, do Brasil todo e de Portugal participaram do evento – muitos dos presentes na primeira edição retornaram. Muitos deles também antropólogos, tais quais Dona Heloisa Alberto Torres e René Ribeiro (1914-1990), médico e antropólogo como Loureiro Fernandes. O antropólogo luso Jorge Dias de novo foi um representante internacional do II Congresso, e muitos daqueles intelectuais de estado acima mencionados também estiveram, com exceção do presidente de república (ANDERSON, 2015).

No entanto, em 1954, um ano após o II Congresso Brasileiro de Folclore de 1953 que capitaneara em Curitiba com êxito, Fernandes encerraria sua condução da comissão, ao todo estendida entre 1951 a 1954. O motivo: um desentendimento de Loureiro Fernandes com a própria comissão paranaense numa reunião em maio daquele ano, que será melhor detalha mais adiante. Este foi um fato documentado em ata naquela circunstância por Aryon Dall’Igna Rodrigues, responsável por registrar as pautas e assuntos tratados nas reuniões. Em seguida à querela, Loureiro Fernandes renunciou ao cargo, insatisfeito com o pessoal da Comissão Paranaense, além de ter

expressado suas insatisfações teóricas e práticas pessoais com aqueles folcloristas. Nesse meio tempo da década de 50, seu interlocutor do eixo de folcloristas de fora do Paraná foi, como dito antes, principalmente Renato Almeida.

Na década de 1960, por seu turno, Loureiro voltou a ter uma vinculação profissional e institucional com o folclore, porém, àquela altura com uma instituição e um intuito novos: a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (CDFB)¹⁶⁰, atuando enquanto conselheiro paranaense da instituição. José Loureiro Fernandes em 1955 até retorna superfluamente ao folclore enquanto conselheiro técnico consultivo da CNFL, muito por conta da insistência e da habilidade conciliatória de Renato Almeida – situação a ser detalhada neste capítulo. Vemos, então, nessa nova atribuição, uma etapa estratégica para não perder José Loureiro Fernandes e para encaminhá-lo ao seu cargo principal enquanto conselheiro, cargo comissionado mais importante que ele teria, assim, na década seguinte através da CDFB.

De 1961 a 1964, o primeiro diretor da CDFB foi o folclorista e antropólogo Edison Carneiro, mas este renunciou o cargo poucos dias após o golpe civil-militar. Portanto, tanto na década de 50 quanto na década de 60, o principal interlocutor de Loureiro Fernandes com o folclore foi Renato Almeida, substituto de Carneiro.

Como foi possível averiguar a partir da documentação que consultamos na Biblioteca Amadeu Amaral, sediada no Rio de Janeiro, o cargo de conselheiro na CDFB na década de 1960 exigia de Loureiro justamente a intermediação entre a comissão paranaense e a comissão nacional instalada em solo carioca, de onde se encabeçavam todas as medidas da Campanha. Sendo a CDFB a continuação institucional da CNFL, Loureiro foi um funcionário do órgão de nível nacional, e não de nível estadual. Logo, isto não lhe requeria necessariamente um entrosamento com a Comissão Paranaense, mas sim a função de supervisionar suas atividades e repassá-las à Campanha, ao mesmo passo que repassava à CPRFL os projetos da CDFB intencionados ao Paraná.

Ademais, sabe-se que a década de 1960 em diante foi o período no qual se sobressaiu o esforço de Loureiro com o Museu de Arqueologia e Artes Populares (MAAP, ou Museu de Paranaguá), então recém-criado pela Universidade Federal do Paraná. É possível levantar a hipótese de que Loureiro Fernandes utilizou-se desta nova

¹⁶⁰ Lygia Segala (1999: 82) afirma que a CDFB foi criada em 1958 e estava atrelada ao Ministério da Educação, tendo como objetivo “a) promover registros, pesquisas e levantamentos, cursos de formação e de especialização, exposições, publicações, festivais; b) proteger o patrimônio folclórico, as artes e os folguedos populares; c) organizar museus, bibliotecas, filmotecas, fonotecas e centros de documentação; d) manter intercâmbio com entidades congêneres; e) divulgar o folclore do Brasil”.

vinculação com o folclore para arrecadar recursos às reformas no MAAP – o IBECC, ainda que detivesse recursos limitados a repassarem à CDFB, ainda era uma instituição a quem recorrer financeiramente. Havia ainda o prestígio de vincular este museu a um órgão federal, e tratar de algo além do que finanças: a vinculação com a Campanha, órgão filiado à União, era também signatária de um depósito de confiança na estabilidade institucional do MAAP. E vice-versa, pois a Campanha visava se estender a todos os estados brasileiros possíveis e, após a ditadura, a tensão pela sua extinção alertava seus dirigentes¹⁶¹. O folclore precisava se manter vinculado ao maior número de correligionários institucionais produtores de saber acadêmico, saber legitimado científica e também socialmente.

Tais informações insinuam uma outra mirada sobre essa inter-relação de Loureiro Fernandes com o mote dos folcloristas: vemos nesse trânsito de postos e gabinetes uma rede de interesses econômicos e institucionais estratégicos mútuos, representada sobretudo pela relação concretizada pelo eixo Paraná-Rio de Janeiro entre José Loureiro, Renato Almeida e Edison Carneiro. Muitas das correspondências trocadas entre eles e que compõem o corpus documental consultado para este estudo evidenciam cobranças de Loureiro à Campanha por recursos prometidos ao Paraná, mas também cobranças e satisfações de Renato Almeida em relação à produção de atividades previstas no planejamento desta.

Este trânsito e trocas interinstitucionais são evidências, para nós, de que a trajetória de Loureiro Fernandes em relação ao folclore e todos os acontecimentos institucionais que envolveram este e outros campos do saber explicitam o que caracterizamos como formas de relação que podem ser consideradas até bastante pragmáticas na relação de antropologia e folclore. Foram, portanto, saberes e comunidades de conhecimento que passaram por um campo de disputas institucionais e científicas acirradas desde que foram introduzidas as reformas universitárias no Brasil a partir da década de 1930, e Loureiro Fernandes esteve nestes fluxos. Estabeleceram nesta relação de troca, entre críticas e colaborações, maneiras de sustentar campos em disputa. As ciências sociais também extraíram seus benefícios da sua relação conflituosa

¹⁶¹ Uma das cartas de Edison Carneiro a Fernandes até menciona o pedido de um intermédio de Loureiro entre a Campanha e Flávio Suplicy de Lacerda, que já tinha sido Reitor da Universidade Federal do Paraná (conhecido de Loureiro) e que depois veio a se tornar Ministro da Educação da ditadura. Sob o ângulo da troca de interesses nas redes de contato, então, Loureiro podia ser uma peça importante para auxiliar a manutenção das funções da CDFB. Muitas das correspondências também evidenciam cobranças de Loureiro à Campanha por recursos prometidos ao Paraná [documento citado na referência feita pela nota-de-rodapé 227 deste trabalho].

com o folclore. Suas produções críticas, suas interpretações por uma sociologia do Brasil, por exemplo, só foram possíveis através dessa troca.

No nível pessoal, as relações objetivas de José Loureiro Fernandes e Renato Almeida devem ser também ressaltadas. Loureiro Fernandes decolou sua participação no cenário intelectual nacional sendo a principal cabeça da atividade antropológica e da atividade científica como um todo no Paraná. Ainda que em diversos pontos ele já discordasse do folclore, foi o folclore que lhe permitiu circular por esse circuito de intelectuais em alto reconhecimento na agenda intelectual do país. E não é a toa que Renato Almeida, intelectual com destreza diplomática adquirida com sua participação ministerial nas Relações Exteriores do Estado na década de 1920, conforme vimos, fazia questão de ter José Loureiro Fernandes atuando como um correligionário do folclore no Paraná, mesmo que Loureiro Fernandes não estivesse muito afeita à área na década de 1950, reverberação de sua volta da França. Loureiro Fernandes detinha um currículo e um prestígio de poucos.

Renato Almeida era um especialista na conciliação entre intelectuais. A partir da troca de cartas entre ele e Loureiro, podemos avaliar que a atividade de Almeida na CNFL demonstra sua capacidade de formar uma ampla agenda interestadual nas atividades folclóricas, tal qual sua habilidade em agregar intelectuais ao folclore. Podemos adiantar uma discussão que será melhor detalhada mais a frente de que se não fosse a ação direta de Renato Almeida, Loureiro Fernandes teria se afastado do folclore após a – provisória – quebra institucional que ele teve com o folclore em 1954 e que se estendeu praticamente até a década seguinte.

Almeida era habilidoso em conversas, de fala afetuosa e muito cuidadoso em aliviar tensões dentro do movimento folclórico, como apontado por Vilhena (1997). A cisão de Loureiro Fernandes gerou clamor entre intelectuais paranaenses e do folclore regional e nacional: foi um acontecimento tido com grande pesar pelos folcloristas dada a magnitude da figura de Loureiro Fernandes. Os amigos de Loureiro Fernandes inclusive se manifestaram à época que ele declarou sua renúncia da CPRFL. Bento Munhoz da Rocha, antigo cebista e então governador do Paraná em 1954, por exemplo, contactou Loureiro em carta afirmando que lamentava este pedido afastamento das funções na CPRFL, “às quais sempre soube emprestar o brilho de sua inteligência e elevada cultura científica”¹⁶². Renato Almeida tinha uma visão parecida à de Munhoz da

¹⁶² Ver CEB1556, acervo CEB.

Rocha sobre Loureiro Fernandes, e investiu sua habilidade conciliatória para fazê-lo voltar às ações do folclore, insistindo-o copiosamente. Como dito, na prática a insistência teria resultado esperado só na década de 1960, quando volta a ser conselheiro na CDFB. Loureiro passaria um tempo focado mais na etnologia e na arqueologia a partir do imbróglio de 1954, situação a ser descrita nos parágrafos à frente.

Como os Congressos e Comissões Nacionais do Folclore brevemente citados capítulo fazem aludir, o decênio de 1950 foi, portanto, um momento de definição mais delineada em sentido a uma profissionalização do folclore enquanto um saber, no qual comunidades científicas começaram também a se associar e a criarem agendas delimitadas de grupo cada vez mais direcionadas a uma especialização profissional¹⁶³. Com isso, vem também um período em que a tensão dos embates entre áreas chegou num clímax com o posicionamento dos sociólogos paulistas. É bom recordarmos que antropologia da década de 1950 em si não tem essa marca de desentendimento com o folclore como os sociólogos tiveram. Loureiro, porém, voltava da França, local onde a antropologia tinha tido, sim, um rompimento com o folclore.

Enquanto estava na França, Loureiro Fernandes já dava sinais de sua dubiedade com o termo folclore antes mesmo desta primeira cisão com o grupo paranaense de folcloristas ocorrido em 1954. Em carta recebida por Loureiro quando ainda estava no velho continente, missiva datada de novembro de 1952¹⁶⁴ (chegando certamente com atraso a ele), seu interlocutor Rossini Tavares de Lima, folclorista paulista dos mais agitadores a nível nacional, presidente da comissão paulista com quem trocaria farpas mais tarde na década de 1960, diz a Loureiro Fernandes da falta que ele sabia que Loureiro vinha fazendo às atividades da CPRFL: “as coisas lá pros seus pagos parece que não vão bem”. Dizia ainda que as comissões só funcionavam sob coordenação de “determinados homens”, o que para nós sugere a relevância dada a Loureiro Fernandes pelos folcloristas, afirmação que Rossini completa dizendo que “quando esses faltam,

¹⁶³ A título de informação, semanas e festivais de folclore já ocorriam desde fins da década de 40, mas o I Congresso Brasileiro acontece em 1951, como já comentado. Detalhe é que nesse evento, no qual Loureiro fez parte como ouvinte, já que não fazia parte da direção da comissão paranaense ainda (veio a fazer em 1952), houve a criação da Carta do Folclore Brasileiro, que segundo as palavras de Cavalcanti e Vilhena (1990:80), tem uma “posição [...] com relação aos limites do estudo do folclore [que] consagra a ambiguidade. Por um lado, coloca-se claramente o estudo do folclore no campo da antropologia cultural. Por outro, a afirmação de que a totalidade da vida das camadas populares é objeto do folclore instala uma brecha para as reivindicações de autonomia de uma ciência do folclore, pomo de discórdia entre folcloristas e cientistas sociais”. Isto nem de longe era uma unanimidade entre os próprios folcloristas. Alguns mais ferrenhos, como Edson Carneiro, reagia com unhas e dentes em relação à subordinação do folclore.

¹⁶⁴ Ver correspondência de Rossini Tavares de Lima para José Loureiro Fernandes, 06/11/1952. CEBDOC1528, acervo CEB.

nada funciona”. O folclorista paulista comenta em seguida: “sobre o que você me disse do Folclore perder terreno pra Etnografia, penso que não tem grande importância (...). O que importa, como você diz, é o trabalho, é a pesquisa. E isso estamos começando a fazer”.

Veremos em seguida que essa lógica do trabalho, da fraternidade envolvente àquele grupo de folcloristas, compõe um *ethos* muito específico tocado pelo movimento folclórico brasileiro (VILHENA, 1997). A pessoa de Renato Almeida incorporará melhor do que ninguém esse tipo de discurso, a ser entrevistado nas missivas com Loureiro Fernandes, detalhadas no próximo subcapítulo.

Todavia, como já construímos o entendimento durante todos os capítulos desta dissertação, e que é mesmo o próprio ponto de partida para pensar uma parte da trajetória intelectual e profissional de Loureiro Fernandes como fizemos até aqui, houve uma contenda das ciências sociais com o folclore no Brasil. Como já demos a entender durante este último capítulo, o ano de 1954 foi determinante para pensar não só esta contenda e este campo de disputas disciplinares, mas também o próprio posicionamento de Loureiro em meio a isso: um homem então com uma trajetória intelectual significativa, e com experiências de formação e pesquisa dentro e fora do Brasil. E ainda, com críticas em relação ao folclore formadas também de sua vivência como pesquisador do campo etnográfico e antropológico.

Um dos primeiros registros que se tem do que foi uma onda de críticas ferrenhas ao folclore se iniciou com o intelectual mineiro (radicado em São Paulo por sua ampla atuação universitária na USP) Fernando de Azevedo e depois por um de seus assistentes, Florestan Fernandes, provavelmente o crítico que por mais tempo permaneceu ativo (CAVALCANTI & VILHENA, 1990). Em 1954, ano já citado como muito importante para entendermos a posição de Loureiro Fernandes em meio a todo esse dilema, um discurso de Azevedo proferido na abertura do I Congresso de Sociologia - ocorrido em São Paulo próximo à data do Congresso Internacional de Folclore e do XXXI Congresso Internacional de Americanistas, todos realizados na cidade em razão do seu IV Centenário -, foi taxativo

sobre a necessidade de uma "cientificidade" e, sobretudo, da "reação constante e, por todas as formas, contra as tendências ao diletantismo e à improvisação que ainda constituem entre nós, dois dos maiores obstáculos aos progressos de nossa ciência" (CAVALCANTI & VILHENA, 1990: 79).

Azevedo acusou o folclore, como evidenciado acima, de ser um pretenso campo do saber, dotado de uma erudição diletante, destituída de cientificidade. Esta linha crítica era partilhada por demais intelectuais, dentre eles, em certa medida, o próprio Loureiro Fernandes, que em 1953 estava recém-chegado de sua especialização em antropologia na França.

Novamente retornando ao ano de 1954, este foi o ano em que Loureiro Fernandes pediu desligamento da Comissão Paranaense de Folclore devido a um desentendimento com o restante dos folcloristas do seu estado, tópico que já acionamos no decorrer deste texto como de essencial destaque para compreender as contendas teóricas pela qual Loureiro Fernandes circulava. Há no acervo do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP), especificamente dentro da Biblioteca Amadeu Amaral, no Rio de Janeiro, uma ata de reunião que detalha tal acontecido¹⁶⁵. O seu conteúdo é um gatilho para que problematizemos mais a fundo esta contenda entre Loureiro Fernandes, o folclore e a antropologia em meio a todas as instituições e comissões que ele circulou.

A transcrição de parte desta ata e da moção nela citada, que contêm como ocorrência central a polêmica de Loureiro Fernandes com a comissão paranaense, é fundamental para nossa análise e defesa de ideias.

Em fala na Comissão Paranaense de Folclore em maio de 1954, Fernando Corrêa de Azevedo (1913-1975), professor carioca de musicologia e folclore na Escola de Música e Belas Artes do Paraná (EMBAP), leu uma moção que não é citada *ipsis litteris* na ata da sessão redigida por Aryon Rodrigues. A moção escrita por Fernando Corrêa de Azevedo pôde ser acessada por nós nos arquivos da CPRFL da Biblioteca Amadeu Amaral¹⁶⁶. Reproduzo a moção lida em voz alta nesta reunião, para depois voltarmos aos acontecimentos registrados na ata daquela sessão ordinária da CPRFL do dia 24/04/1954. A moção diz:

A “[CPRFL]” não pode deixar de manifestar a sua estranheza, diante da atitude recentemente assumida pelos órgãos diretores do Instituto de Pesquisas, da FFCLPR, suprimindo a sua Secção de Folclore, cuja criação foi motivo de júbilo para esta Comissão, que nela viu uma manifestação de

¹⁶⁵ O papel, devido à ação do tempo, estava muito danificado, então nem tudo foi possível transcrever com exatidão. Por essa razão, o que está entre colchetes [] na reprodução da ata são os trechos que foi feita uma inferência de leitura sobre o conteúdo. Além disso uma cópia pode ser também encontrada no acervo CEB.

¹⁶⁶ Documento nº 78 da pasta de correspondências da CPRFL localizada na Biblioteca Amadeu Amaral, no Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular do Rio de Janeiro.

compreensão e interesse da nossa Universidade pelos estudos folclóricos. Além disso, vinha esta Comissão acompanhando com satisfação os trabalhos daquela Secção, que se tornou, sem dúvida, o centro mais ativo de pesquisas folclóricas em nosso meio, tendo contribuído eficazmente para o brilhantismo da representação paranaense no [II CBF] (...) Ao registrar sua estranheza, lamenta a Comissão que, justamente quando os estudos folclóricos, no Brasil, passam a ser encarados com a seriedade *que reclamam como atividade científica*, e às vésperas da realização do I Congresso Internacional de Folclore, tenha o Instituto de Pesquisas tomado a deliberação de excluir de seu programa de investigações e estudos essa especialidade, *que é, indubitavelmente, uma das ciências antropológicas*, quer por seu objetivo, quer pelos métodos de pesquisas que emprega. Face a essas considerações, proponho que uma vez aprovada a presente moção por esta Comissão, seja a mesma inserida na ata de reunião de hoje e seja oficiado à direção do Instituto de Pesquisas, fazendo sentir àquele órgão universitário a estranheza da “[CPRFL]” [grifos nossos].

Contextualizando pormenorizadamente o Instituto de Pesquisas (IP), Loureiro Fernandes já atuava na UFPR como catedrático de antropologia e à época coordenava o IP como diretor (inclusive enquanto esteve na França, os beneficiários, membros das pesquisas¹⁶⁷, lhe mandavam andamentos das pesquisas das seções, recursos e equipamentos necessários para sua fatura, e, no caso específico do folclore, comentavam o que havia sido feito nas reuniões da CPRFL na sua ausência). Vê-se que por seu posto e por sua figura, Loureiro era praticamente um vetor para que as pesquisas da antropologia, arqueologia e do folclore ocorressem, visto que o IP era um órgão responsável pela realização de pesquisas de campo - consideradas aulas práticas de campo¹⁶⁸. Nas palavras de um dos mantenedores da Seção de Folclore ao lado de Fernando Corrêa de Azevedo (musicólogo, professor de folclore da EMBAP, não o sociólogo uspiano), Aryon Dall’Igna Rodrigues, “o estudo (...) das técnicas de pesquisa

¹⁶⁷ Ver CEBDOC3890, e também CEBDOC1525, 1526, 1527, 1533, 1539 e 1540, acervo CEB. Na Seção de Folclore, o seu interlocutor era o mesmo Fernando Corrêa de Azevedo, musicólogo, com quem criaria desavenças relativamente pessoais, o musicólogo, que dirigia a Seção de Folclore após 1952. O contato com Corrêa de Azevedo com ele era frequente porque Loureiro Fernandes seria o presidente da CPRFL no II Congresso Brasileiro de Folclore que ocorreria em 1953. Os contatos frequentes com ele amarravam, portanto, todos os assuntos pertinentes ao folclore.

¹⁶⁸ Ver CEBDOC1810, acervo CEB. Tal documento é uma ata do Conselho Diretor do Instituto de Pesquisas (IP) de 1953. Evidencia-se neste documento a estimativa de que o IP colaborou financeiramente com diferentes “seções” de pesquisa, como: “Sociologia”, “Geografia”, “Botânica”, “Geologia e Paleontologia”, e às pesquisas de “arqueologia”, “antropogeografia”, de “antropologia física e etnografia (...) entre os índios do Estado” para a seção de “Antropologia, Etnologia e Antropogeografia”; tudo isto através de ajuda de financiamento que Loureiro possibilitava a instituições externas operando essas pesquisas, como o Museu Paranaense (MPR). Há também uma carta de Loureiro trocada com o Padre Jesus Moure [CEBDOC141] em que ele dá um feedback das atividades do IP para Loureiro enquanto ele estava em solo francês especializando-se em antropologia e medicina, contando a partir da missiva o andamento das atividades do IP em vários dos setores, inclusive o de folclore e as pesquisas de campo de Fernando Corrêa de Azevedo em Cerro Azul (PR) no ano de 1952. A carta também dá um panorama do *status* do MPR e os demais pesquisadores/ funcionários vinculados a ele (Kozák, por exemplo, que fazia uma grande jornada etnográfica pelo Xingu).

de campo, é uma das medidas urgentes que a [CNFL] deve adotar, a fim de se conseguir o rápido desenvolvimento do estudo científico do Folclore brasileiro”¹⁶⁹.

Novamente ao encontro do conflito de Loureiro Fernandes com a CPRFL, Aryon Rodrigues, escrivão da ata da reunião, registra as demais ocorrências da sessão. Algo significativo do desconforto causado por essa fala de iniciativa do professor Fernando Corrêa é que na ata desta reunião consta que neste ponto do encontro Loureiro Fernandes interviu: chegou mesmo a sair de sala, ofendido que ficou com a moção e ao mesmo passo que esperava os votantes aprovarem ou não a moção contrária à decisão institucional que ele tomara à testa da diretoria do Instituto de Pesquisas¹⁷⁰. Com certeza, tomou como um ataque pessoal pelo fato de ele ser o diretor do Instituto de Pesquisas da UFPR àquele tempo, assim a crítica de Fernando Corrêa não deixava de ser também uma crítica particular. A ata continua com a relatoria da fala de Loureiro Fernandes, onde expõe sua justificativa até o ponto que deixa a sala de reunião momentaneamente:

[Loureiro] declara que a extinção da Seção de Folclore do Instituto de Pesquisas foi realizada por proposta sua, na qualidade diretor do Instituto, e que obedeceu a razões ligados ao conceito de Folclore: que o *Instituto de Pesquisas é um órgão de pesquisas científicas*, cujas verbas, proporcionadas pela Universidade do Paraná e pelo Conselho Nacional de Pesquisas *só podem ser aplicadas em investigações estritamente científicas*, e que o *Folclore não constitui uma ciência propriamente*, como reconhece o mesmo Conselho Nacional de Pesquisas, que é o máximo órgão de pesquisas científicas em nosso país o qual *estranhou* que o Instituto da UPR mantivesse uma seção de Folclore, para qual se *negou* a conceder verbas; que o trabalho de interesse científico que é realizado por alguns folcloristas é o estudo da ergologia, mas que tal trabalho não pertence propriamente ao âmbito do folclore, e sim ao da Etnologia; que, por essas razões, é que houve por [bem da] direção do Instituto de Pesquisas extinguir sua Seção de Folclore, não obstante isso, sempre que a Comissão Paranaense de Folclore desejar empreender trabalho de pesquisa científica, poderá contar com a colaboração do Instituto, que lhe facilitará os meios para seu trabalho, facilitando-lhe, por exemplo, o transporte para as pesquisas de campo, como já vinha fazendo previamente. Prestado estes esclarecimentos, *retira-se do recinto para*

¹⁶⁹ Ver carta de Aryon Dall’Igna Rodrigues adereçada a Renato Almeida em 24/10/1952, no acervo da Biblioteca Amadeu Amaral, no Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular – doc.71-72 da pasta de correspondências da Comissão Paranaense de Folclore. É válido dizer que Aryon Dall’Igna foi um pesquisador alçado por José Loureiro Fernandes ao centro da atividade científica paranaense, tanto que depois ele vai pra UNB por ser uma promessa científica em linguística já em meados da década de 1960. Enquanto Loureiro esteve na França, deixou a CPRFL nas mãos de Corrêa de Azevedo, mas este adoeceu, caindo às mãos de Aryon. Ali ele dava reportes a Loureiro Fernandes na França. Oldemar Blasi, pesquisador de Arqueologia, tem início também na Seção de Folclore do Instituto de Pesquisas, como ele mesmo registra a admissão desse promissor pesquisador naquele ano de 1952.

¹⁷⁰ Ver carta de Aryon Dall’Igna Rodrigues adereçada a Renato Almeida em 30/04/1954, no acervo da Biblioteca Amadeu Amaral, no Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular – doc.83-84 da pasta de correspondências da Comissão Paranaense de Folclore. Há uma nota de rodapé manuscrita por Aryon que indica que ele saiu sala (não está na ata).

guardar a discussão da moção [grifos nossos].

Como explicitado por Loureiro Fernandes, diretor do Instituto de Pesquisa no Paraná, “o Folclore não constitui uma ciência propriamente”, e por tal se devia a extinção da seção do folclore, incorporando-se suas atividades às de pesquisa de campo da antropologia daquele instituto (tratando-se como “etnologia”, a seção que a englobava era a “Seção de Antropologia, Etnologia e Antropogeografia). Outro caminho da crítica de Loureiro Fernandes foi dizendo que a ergologia não pertencia “propriamente o âmbito do folclore, e sim ao da Etnologia”. Aqui convém lembrarmos que esses estudos da técnica e tecnologia humana foram absorvidos pela etnologia do pós-guerra por aquelas figuras que orientaram a formação Loureiro Fernandes na França: André Leroi-Gourhan e Marcel Maquet, o último fazendo a transição à etnologia por conta do alto constrangimento do folclore no pós-guerra. A ergologia na etnologia também era bastante abordada pela antropologia portuguesa de António Jorge Dias, cuja aproximação com Loureiro Fernandes pode ser vista em nossa monografia (ANDERSON, 2015).

A decisão de José Loureiro Fernandes frente ao IP não foi uma negação dos estudos do folclore: tanto que ele não deixaria de manter vínculos institucionais com o folclore mesmo após tal afirmação. No entanto, entendemos que houve por certo um enfraquecimento de tal campo diante da antropologia na perspectiva de José Loureiro Fernandes. Ao menos nesse momento da década de 1950, tão consecutivo ao seu retorno da França. Suas manifestações sobre o folclore e sua “autonomia” mudam bastante para ele diante do contexto de aproximação com o campo folclórico e a condição de seu relacionamento com os intelectuais do movimento folclórico. Ora as críticas recrudesciam, ora ficavam sutis ou mesmo imperceptíveis.

Fato é que essa atitude foi tida pelos folcloristas como uma desautorização contundente que subordinava o folclore à antropologia. A ata segue explicitando isto, que chamamos aqui de contenda:

O Sr Aryon D. R., Secretário Executivo, tendo assumido a direção dos trabalhos, declara que, [ciente] dos esclarecimentos do Dr. Loureiro Fernandes, submete a moção à consideração dos presentes [...].

A moção é aprovada na sessão. A direção do IP estava à época nas mãos de José Loureiro Fernandes. Isto é, foi uma moção para fazê-lo sentir esta “estranheza”, ainda

mais porque aprovada por seus consócios face a face. Em seguida, Aryon Rodrigues, o redator da ata da reunião, completa as ocorrências da sessão ordinária da CPRFL:

O Sr. Fernando C. Azevedo *pede a palavra e declara que [não entende como em apenas um ano e meio o Instituto poderia ter mudado sua atitude diante do Folclore]*. Em Junho de 1952 o Instituto havia tido o Folclore como disciplina científica, justamente depois que a mesma Seção de Folclore havia realizado diversos trabalhos de valor, razão por que mereceu especial louvor do II Congresso Brasileiro de Folclore; e declara, ainda, que, tanto mais lamentável é a extinção da Seção de Folclore, por se dar justamente agora, quando as universidades brasileiras procuram criar cadeiras de Folclore e incentivar os estudos desta disciplina [...]. [Pessoal pedindo a votação para aprovação da moção]. [Loureiro toma a palavra]: [esclarecendo, diz que] a mudança de conceito de Folclore, era devida ao fato de ter ele, [Loureiro], verificado em sua recente viagem de estudos à Europa, que laborava em erro com respeito à conceituação dessa disciplina, pois, em contato com especialistas europeus, em Paris e Viena, teve oportunidade de verificar que era incorreta a maneira por que vinha anteriormente encarando o Folclore [grifos nossos] (Acervo do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, com a cópia desta ata também presente no CEB).

Não foi coincidência, a nosso ver, que no mesmo ano – 1953 - em que o sociólogo uspiano Fernando de Azevedo tenha se posicionado de forma tão crítica ao folclore face à sua instabilidade teórica em relação às ciências sociais, uma rixa interna e regional tenha se estabelecido na Comissão Paranaense de Folclore. A partir do caso que analisamos até aqui com especial atenção, é possível entrever em Loureiro semelhantes desavenças das premissas que sustentaram o desacordo dos sociólogos paulistas com os folcloristas: eram todos defensores de disciplinas “estritamente científicas”, da priorização universitária em relação à produtividade dessa imaginada ciência *stricto sensu*, da concepção do folclore enquanto subárea da antropologia ressaltando, inclusive, distinções operacionais dentre essas subáreas. A antropologia (ou “etnologia”, nomenclatura francesa que fez heranças nos intelectuais brasileiros fortemente orientados pelos franceses que aqui desembarcaram para serem professores/pesquisadores), a saber, compartilhava muito do argumento sociológico cientificista porque nessa época ela própria possuía fronteiras bastante porosas com este estado da teoria sociológica – até mesmo pelo fato que Alfred Radcliffe-Brown (1881-1955) fora professor de Florestan Fernandes e de outros alunos da USP de uma geração que criticaria frontalmente o folclore¹⁷¹.

¹⁷¹ Aqui, lembrar que Luís Rodolfo Vilhena faz isto em detalhes nos subcapítulos “Etapas na constituição de uma ciência brasileira” e “Folclore e construção nacional” (1997: 145-170). Florestan Fernandes e um dos seus mentores intelectuais próximos, o antropólogo e sociólogo francês Roger Bastide, foram os grandes responsáveis por eclipsarem estes trabalhos dos folcloristas. Produziram conteúdos concorrentes

Tratamos da trajetória formativa José Loureiro Fernandes até este ponto, passando desde sua formação ginásial até por sua formação fora do país em instituições de renome até os dias de hoje porque ela é decisiva para se entender esta querela e posicionamento de Loureiro Fernandes em relação não só ao folclore, mas ao que é ciência. Ele reforça nesta supracitada situação com a Comissão Paranaense de Folclore uma concepção de fazer ciência que vêm desde sua formação em medicina e sua participação no CEB, embarcando em seguida no mote missionário de intelectuais brasileiros pós-1930 que viam na ciência e na cultura o horizonte para o progresso e para a defesa de causas nacionais.

Reiteramos que a estadia na França que Loureiro passou entre 1952 e 1953 também é sintomática para entendermos a sua divergência com o folclore, como ele mesmo menciona na fala ter mudado de entendimento sobre o campo do folclore em contato com “especialistas europeus”. A antropologia na Europa de uma maneira em geral, especificamente a etnologia francesa (antropologia geral), inspirava este *ethos* cientificista que ele tanto defendia no Brasil, que era mesmo aquilo em que ele acreditava e pelo que guiava seus trabalhos e compromissos. Era uma ciência das regras, normas e leis gerais do homem e da sociedade. Ciência humana, tal qual dura, pois também bastante ancorada na interface da antropologia física – muitos médicos puderam tê-la como porta de escape (caso de Rivet na França e de vários intelectuais médicos, muitos deles antropólogos, no Brasil). Ademais, era uma ciência recém-saída de uma estagnação acadêmica consequente da Segunda Guerra, de onde a principal

aos folguedos populares no que tange a instituição legítima, científica, de uma interpretação de uma cultura “nacional”. As pesquisas de Florestan e Roger Bastide tiveram grande adesão e repercussão acadêmica com suas agendas de pesquisas – das décadas de 1950-1960 - sobre o “negro na sociedade brasileira”, “integração de estratos” e “integração cultural” no Brasil. Os dois tinham posicionamentos diferentes sobre o folclore: Florestan Fernandes acreditava que o folclore poderia ser encarado máximo como uma metodologia, também ao passo da carreira identificando a validade pedagógica que folclore podia ter nas escolas, descreditando, portanto, sua orientação científica e afirmando prevalecer uma orientação estética (de literatura) à área; Bastide até tinha consideração da autonomia de ciência social que o folclore francês chegou a vingar, principalmente filtrado pela perspectiva francesa tradicionalista e difusionista de André Varagnac e sua teoria de *arqueocivilização*, que entendia de sobrevivências dessas tradições até os hábitos ditos folclóricos recentes. Vilhena diz que Edison Carneiro, grande interlocutor dos cientistas sociais, entendia que o problema de Bastide e Florestan Fernandes em relação ao folclore eram de divergência conceitual, o primeiro mais orientado por Van Gennep e sua importância aos “fatos nascentes” e rituais (sem esquecer também da influência de Saintyves ao movimento folclórico); o segundo por Varagnac. Bastide e Florestan Fernandes foram também desprestigiados pelo movimento folclórico por guiarem-se, menos ou mais diretamente, por tendências folcloristas de fora do Brasil: Fernandes com o perfil do folclorismo norte-americano (inclusive aquele trabalho pelos antropólogos culturalistas estadunidenses boasianos); Bastide com o folclorismo europeu – algo que os folcloristas brasileiros tentavam escapar renovando o folclore conceitualmente através de uma perspectiva nacional, isto é, aquela se tornaria a perspectiva dos folguedos. Roger Bastide ganhou o “elogio” crítico de Rossini Tavares de Lima (2003 [1978]: 99) que “nada fez de bom para o estudo e pesquisa do folclore brasileiro (...) porque, na obsessão de teorizar, em função de esquema preestabelecido, acabava deformando tudo”.

vítima foi o próprio folclore, que corroborou momentaneamente a ideologia - dita científica - oficial do Estado totalitário francês colaborador do nazifascismo.

Loureiro Fernandes viveu a consequência imediata do bloqueio ao folclore após sua subordinação deliberada à ciência oficial de um Estado totalitário, que concedeu ao folclore o provisório privilégio de se tornar matéria acadêmica, de *status* oficial: Loureiro vivenciou também a súbita desapareção do termo folclore na França, ainda que o conteúdo em si não desaparecera por completo da etnologia, como brevemente discutimos no capítulo anterior.

No Brasil o folclore não foi afetado pelo mesmo cisma europeu com o campo no pós-guerra. É por isso que entendemos não haver contradição com o que Loureiro Fernandes aprendeu em solo francês, e como ele aplicou e se relacionou com tal aprendizado após seu retorno ao Brasil.

Aqui, o folclore continuou existindo enquanto um campo de estudos, sendo que ele permeou diferentes interfaces de pesquisa: folclore diluía-se dentro de alguns temários como a etnologia do rural, os estudos de comunidades, de ergologia – sobre técnicas e tecnologias tradicionais –, das tradições populares, artes populares, cultura popular, entre outros. Havia aqueles intelectuais que aproximavam o folclore a um ramo, isto é, uma parte não autônoma da ciência antropológica por se ater também à “ciência da cultura”. Loureiro Fernandes estava entre eles.

Havia os folcloristas mais ortodoxos, que esperavam uma autonomia científica – o que algumas pessoas na CNFL tentaram levar a cabo, reconstruindo uma memória institucional do folclore, levantando os esforços dos predecessores (vimos no primeiro capítulo: Silvio Romero, Amadeu Amaral e Mário de Andrade), insistindo em consolidar uma ideia de grupo, algo que o movimento folclórico fez com congressos, interlocução entre comissões e na escrita de textos com intuito de se cunhar uma genealogia institucional, como já foi dita da participação de Edison Carneiro em nosso capítulo de abertura.

Para tal autonomização, era preciso também de novos conceitos e reelaborações de perspectivas consideradas incoerentes cientificamente a partir do que os predecessores intelectuais do folclore utilizaram antes. Mirava-se, claro, uma remodelagem conceitual mais atual, mais “científica” para o folclore – objetivo que foi recomendado nas últimas contribuições folclóricas de Mário de Andrade (VILHENA, 1997: 158).

Mas a grande onda que atraía os intelectuais brasileiros era de fato a da (re)construção da nação. Um tópico de estudos *sui generis* do folclore produzido no

Brasil se avultava: os folguedos populares, termo que englobava inúmeras manifestações do populário. Qual seja, noção que permitia identificar nesse material popular de festas regionais sua composição étnica, racial e histórica da nação (na história de um país colonizado e miscigenado), portanto, capital para se entender a gênese da típica cultura popular dita brasileira: “o folgado é o objeto em ação, aberto e contraditório, ligado ao passado e continuamente adaptado ao presente” (CAVALCANTI & FERREIRA, 1997: 14).

Os folguedos eram recorrentemente desenvolvidos enquanto temática principal dos grupos de trabalho nos congressos de folclore. Vilhena (1997: 145-170) afirma que o emprego do termo “folgado” tem uma genealogia justificada pela insuficiência conceitual anterior com a noção de “fato folclórico” lançada na Carta do Folclore Brasileiro no I Congresso Brasileiro de Folclore (1951), que despertou o desacordo não só entre os próprios folcloristas - Loureiro Fernandes entre eles, manifestando isto já em trabalho apresentado no II Congresso Brasileiro de Folclore em 1953, portanto, logo após ter voltado da França¹⁷² - mas com também cientistas sociais, sem que se chegasse a um consenso. Disto, também, o “folgado” acaba recebendo a infusão de uma perspectiva interpretadora de uma nacionalidade do folclore brasileiro, intento da década de 1950 que tentou traçar o germe desta “cultura” nacional, explicador do “folclore nascente”. Esta tendência, no entanto, acabou sendo solapada pelo similar interesse em explicar a sociedade nacional sociologicamente pelos cientistas sociais uspianos¹⁷³.

A nós tudo isso faz sentido se visto no conjunto da cooperação de José Loureiro Fernandes ao movimento folclórico. Tudo faz sentido para entendermos o posicionamento oscilante de José Loureiro Fernandes na relação entre folclore, antropologia e ciências à qual se correspondia.

José Loureiro também era um destes intelectuais que pensava a nação. No Brasil, o folclore ainda possuía um instrumentário capaz de conceber essas simbologias da nação: projeto por Loureiro Fernandes contribuído no estudo e na contribuição de pesquisas que ajudaram na patrimonialização de diversos temas da cultura que concerniam à pauta pública, cujo embarque do paranaense se deu desde a década de 1930 dos tempos de CEB. Foram patrimônios públicos por ele endossados na ação de

¹⁷² Ver CEBDOC3184 (acervo CEB). Este documento será analisado com maior fôlego na última seção desta dissertação.

¹⁷³ Ver nota-de-rodapé 171 para entender melhor as definições desses intelectuais uspianos.

tombamento do SPHAN, contribuições aos movimentos da cultura popular, por exemplo, quando ajudou os congos da Lapa a superarem dificuldades financeiras para manutenção das atividades, e também os Xetá, causa que tão fundo se engajou na década de 1950, conseguindo mesmo mobilizar um apelo internacional da mídia e dos cientistas para tal.

Pensamos que por esses e outros motivos, muitos dos quais com certeza pessoais e subjetivos que não conseguimos acessar a partir da documentação aportada nesta pesquisa, que havia um tanto de uma cautela de Loureiro com o(s) termo(s) do folclore, mesmo que a participação nos meios intelectuais ele não conseguisse recusar de todo. Tinha os critérios da ciência, tão embora fosse um intelectual nos meios de se pensar e construir a nação. Consequia conciliar esses objetivos de sua causa intelectual com sua circulação pelo folclore. Além de tudo, há de se convir que o folclore, para o intelectual cientificista como Loureiro Fernandes, podia sim servir às produções ciência antropológica, mesmo que sob a cautela: a antropologia das técnicas, por exemplo se alimentava desta agenda.

No fim, comparado com a França, a marginalização total do folclore no Brasil tomou outras vias para se consolidar, levando também outra duração de tempo.

Quanto ao episódio de 1954 envolvendo Loureiro Fernandes e folcloristas paranaenses, quer-se ou não, ter removido esse espaço institucional que o folclore tinha através de uma seção do Instituto de Pesquisas da Universidade Federal do Paraná pode ter sido uma iniciativa causal de um efeito da reputação decadente do folclore no país e no exterior. O constrangimento de Loureiro Fernandes com o folclore e os folcloristas estritos foi algo que esteve ora latente, ora desvelado, mas foi um vínculo que não foi quebrado concretamente até fins da década de 1960, e há muito mais indícios que explicam esse acontecimento.

As cartas trocadas entre José Loureiro Fernandes e o movimento folclórico explicam bem essa sucessão de eventos que o fizeram oscilar dentro do campo dos folcloristas. Veremos com maiores detalhes algumas dessas interlocuções.

Loureiro Fernandes na seção ordinária da Comissão Paranaense de Folclore que houve a querela supracitada ao dizer sobre as verbas de pesquisa que para o “Conselho Nacional de Pesquisas [as verbas] só podem ser aplicadas em investigações estritamente científicas” torna manifesto que foi nesta época que se instaurou um desequilíbrio na política de boa convivência entre a antropologia e o folclore, acentuado à medida que a implementação do ensino universitário se consolidava no Brasil.

Entendemos também, por sua vez, que uma tecnicidade dita científica autorizava ou não a palavra dos intelectuais representantes desses campos de estudo. Concluímos assim que esse momento de institucionalização do ensino superior público retratou um período de efervescência da função do intelectual, e a assunção do papel social à nação praticamente de caráter missionário destes estudiosos foi cerne e argumento tanto deste *leitmotiv* pesquisador, quanto da autorização – e da desautorização – de campos de estudo.

Se por um lado o folclore fornecia possibilidades de um intelectual de se alçar à agenda da *nation-building*, já que galgou em sua trajetória institucional cargos de proximidade ao Estado e coligou-se a intelectuais de renome, essa capacidade de postular intelectuais da nação também entrava em contradição com o avanço especialista das academias científicas, algo que o ativismo do intelectual, cada vez mais criterioso tecnicamente, também requeria para o futuro próximo. Os eruditos de notório saber viam-se cada vez mais tendentes a se restringirem em seus locais específicos de conhecimento.

O folclore ainda conseguiu sua legitimidade institucional através da CNFL e posteriormente com a CDFB, valendo-se muito do apelo e mobilização da opinião pública, com eventos públicos, políticas educacionais estaduais e nacional (instituir o Dia do Folclore em 22 de agosto, por exemplo) e com a circulação nos noticiários de jornal – dentre as estratégias do núcleo central do movimento folclórico, a ação de geração de “rumores”, atitude identificada por Vilhena (1997: 204) de mobilização de setores da opinião pública para enaltecimento do folclore brasileiro.

José Loureiro Fernandes estava entre um e outro. Veremos melhor no subcapítulo final da dissertação, onde descreveremos os desdobramentos da cisão do intelectual paranaense com a comissão folclórica de seu Estado, esse argumento de que Loureiro Fernandes estava tanto para o intelectual da nação, participativo de arenas de debates de nível nacional, quanto para o cientista estrito, entusiasta e fomentador do desenvolvimento das tendentes academias universitárias e sua modalidade de ensino e educação que propiciaram a especialização da pós-graduação, bem como um cientista preocupado com a criação de museus.

Ambas estas interfaces reforçam as nutrições formativas de José Loureiro Fernandes ao longo de sua vida, retratadas ao longo dos capítulos. Ao mesmo tempo, elas indicam a sua insistência vacilante em contribuir com o movimento folclórico. Veremos em detalhes a seguir.

5.2 OS ACESSOS E LIMITES AO FOLCLORE: RELUTÂNCIAS E INSISTÊNCIAS DE JOSÉ LOUREIRO FERNANDES COM A INTELLECTUALIDADE FOLCLÓRICA BRASILEIRA

Após a abdicação de José Loureiro Fernandes ao cargo de secretário-geral da Comissão Paranaense de Folclore (CPRFL), muito clamor se gerou entre as comissões de folclore de outros estados. Muita comoção da parte dos seus companheiros de pesquisa folclórica, bem como de figuras políticas e intelectuais externas, como vimos no relato de Bento Munhoz da Rocha Neto que estimava os esforços científicos convertidos por Loureiro Fernandes ao passo que lamentava o ocorrido.

Isto demonstra que Loureiro era um nome grande àquele mote de pesquisadores do folclore, sendo um ator importante no empréstimo de prestígio a partir de um capital intelectual – também simbólico – construído ao longo de toda sua atuação dinâmica em *intelligentsias* curitibanas as mais diversas, em acordo com o que vimos nos capítulos predecessores. E, ainda mais: era um grande articulador de relações, também facilitador para as finalidades dos folcloristas de se tornarem uma área de estudos “fecunda”, como ele mesmo diria durante fala de abertura aos grupos de trabalho do II Congresso Brasileiro de Folclore em Curitiba, ocasião às vésperas do acontecimento em que viria a se destituir da CPRFL e à qual já demarcaria sua divergência quanto ao teor científico do folclore. Tais limites ficam explícitos na fala a seguir:

Professor de uma Cátedra Universitária [de Antropologia] que guarda tão íntimas relações com os estudos folclóricos, não posso deixar de externar quanto me foi grato poder colaborar na direção da [CPRFL] com meus companheiros estaduais e com os folcloristas brasileiros para assegurar a efetivação destas reuniões de estudos que auguramos fecunda para o progresso dos estudos folclóricos brasileiros¹⁷⁴.

Precisamos trazer ainda mais para perto da discussão alguns dos pontos dos discursos de José Loureiro Fernandes no II Congresso Brasileiro de Folclore, realizado em Curitiba e parte em Paranaguá de 22 a 30 de Agosto de 1953, evento no qual ele foi o presidente responsável pelo evento e cujo compromisso ele tinha assumido antes

¹⁷⁴ Ver CEBDOC130 e CEBDOC3184 (acervo CEB) compõe a mesma peça documental, sendo que o último é a versão completa da fala em que abriu o II Congresso Brasileiro de Folclore, acervo CEB. Note-se, neste trecho e demais excertos - a serem - transcritos para este trabalho, nos demos o trabalho de corrigir o posicionamento de vírgulas no texto de Loureiro Fernandes. Como era um documento de leitura, muitas vírgulas foram mal posicionadas pensando somente na rítmica da oratória de Loureiro Fernandes. Para tais reposicionamentos, intervimos com pontuação e vírgulas entre colchetes.

mesmo de ir à França. Tais pronunciamentos demonstram definitivamente como Loureiro Fernandes chegou com uma perspectiva reformulada do folclore advinda da Europa, gerando estranhamentos entre os demais secretários-gerais das comissões estaduais da CNFL, bem como entre os comissários e congressistas no geral.

Théo Brandão, médico e folclorista alagoano que era secretário-geral deste estado, indica, por exemplo, esse estranhamento com as falas de Loureiro externadas no II Congresso. Ele expede uma carta a José Loureiro Fernandes dois meses antes da cisão do paranaense com a CPRFL, por onde ele afirma: “é bem verdade que, soube, você é que nos abandonou”¹⁷⁵. Afirmação consonante com o fato de que Loureiro Fernandes demonstrava não só discordâncias, mas um afastamento do folclore.

Na fala de abertura, Loureiro Fernandes colocara “discretamente suas discordâncias em relação à redefinição do fato folclórico” (VILHENA, 1997: 142), conceito debatido com a escritura da Carta do Folclore Brasileiro, documento de unificação e reivindicação de grupo, como vimos, proposto no Congresso Brasileiro de Folclore anterior. O tal conceito, reavivado nos debates intelectuais deste ano de 1953, queria amenizar as fronteiras disciplinares do folclore com outras ciências, principalmente porque vinha sendo um conceito - e a disciplina como um todo - atacado pelos sociólogos por tentar encarnar um exclusivismo científico. Assim, com os folcloristas defendendo a aproximação do conceito às demais áreas das ciências sociais e da cultura, buscando pontos comuns neste conceito com o aparato teórico externo, não reteria todas as críticas e nem seria tachado enquanto conceito exclusivista de uma senda de estudos em desejo de um devir autônomo como disciplina e nem como um campo condenável por tal. Mas isso não evitou as próprias rusgas internas entre folcloristas, como provou o próprio Loureiro Fernandes (VILHENA, 1997: 141).

Vamos além: as falas do II Congresso prenunciam o desentendimento que ele teria com a CPRFL, bem como explicitam a bagagem intelectual que Loureiro Fernandes carregara de sua formação francesa entre os anos de 1952-1953, tal como viemos endossando. O discurso inaugural de Loureiro colabora na demonstração de um aquilamento do discurso cientificista por sua parte, tornando evidente que o folclore já estava para ele, naquele momento, apenas nas bordas das disciplinas acadêmicas, isto é, somente a rodear este núcleo científico duro. Ele diz:

¹⁷⁵ Ver missiva datada do dia 12/02/1954, enviada por Théo Brandão a Loureiro Fernandes pelo motivo de pedi-lo acolhimento de um pesquisador de sua terra que estava em direção a Curitiba para estudos. Ver em CEBDOC1657, acervo CEB.

Incipientes estudos, os quais, inegavelmente já podem projetar alguma luz sobre a história social e cultural fornecendo elementos apreciáveis para a interpretação de determinados aspectos da nossa tradição e sobretudo homem rural brasileiro. Pois, a obra cuidadosa das novas gerações de folcloristas, não é mais apenas motivo de puro enlevo e devaneio no domínio das letras, mas começa e ser, também, obra séria, objeto de pesquisas e estudos, norteados por princípios científicos que inspiraram todos os ramos da ciência do homem. Tais diretrizes contribuíram, por certo, para aumentar a dificuldade no definir limites de esfera de ação do folclorista e do etnólogo ao apreciarem os múltiplos fatos e documentos da cultura popular. Mas, nesta tentativa de ampliar seus domínios, no âmbito da antropologia cultural, não podemos deixar de sentir que o folclore continua a ser sobretudo uma fonte perpétua de inspirações para os temperamentos de artistas [CEBDOC3184, acervo CEB].

Tal trecho é marcante por Loureiro destacar potencialidades do folclore, porém sempre o colocando em seu devido lugar: aspirante de ciência, mais próximo de uma orientação estética do que científica (similar à concepção de Florestan Fernandes sobre tal expressa na nota-de-rodapé 171). Loureiro Fernandes se não tivesse histórico nos entremeios intelectuais folclóricos, ou se não tivesse amigos pesquisadores por quem ele admirava ou colaborava em fomentar trabalhos do gênero (ele mesmo escrevendo sobre cultura popular e folclore, mesmo que com interfaces marcadamente antropológicas), poderia soar quase como um provocador de ânimos falando aquilo enquanto um Presidente daquele Congresso e secretário-geral da comissão de seu estado. Os “artistas” a quem ele se refere até mesmo com uma conotação pouco científica estavam em proximidade no conchavo folclórico paranaense. Fernando Corrêa de Azevedo era musicólogo, professor Escola de Música e Belas Artes do Paraná, e foi personagem fulcral no desentendimento de Loureiro Fernandes com a CPRFL.

A partir de seu discurso o folclore de fato só tinha espaço como uma disciplina oficial dentro destas academias artísticas, isto é, em separação ao que era tido como científico.

Inconstante no sentido, José Loureiro Fernandes, no entanto, continua a fala reproduzindo certo repertório apreendido principalmente a partir de um dos professores que teve na França, Marcel Maget, folclorista que vimos ter tido um perfil nacionalista, imerso em essencialismos - envolvido como foi com a política totalitária nazifascista de seu país. Ademais, Maget, naquele momento (início da década de 1950) sobrevivia escamoteando-se nos braços da etnologia do rural ressaltadora do sentimento nacional no *Institut d’Ethnologie* como professor de etnografia, com enfoques às técnicas de registro fotográfico para o trabalho de campo, como visto no capítulo anterior. Grosso

modo, etnologia muito próxima da de António Jorge Dias, um frequente interlocutor de Loureiro Fernandes e dos folcloristas brasileiros, membro estrangeiro de honra do Congresso Brasileiro de Folclore que iria retornar à sua segunda edição em Curitiba (ANDERSON, 2015). A etnologia de Dias foi também conturbada por seu endosso à política autoritária salazarista em Portugal, e cujo traço etnográfico foi marcado pela nostalgia e pela melancolia (MACAGNO, 2002) que a “deterioração” da modernidade urbana oferecia a essas experiências essencialistas do rural, levadas quase que como forças culturais que deveriam ser recobradas.

Em nossa perspectiva de análise, tudo isso faz ainda mais sentido pensando em Loureiro Fernandes durante a década de 1950, nos lembrando em que pé estava ele diante das políticas preservacionistas dos patrimônios culturais e, logo depois, na defesa dos índios. Causas que enviesavam uma retórica da perda sobre aquilo que estudavam ou visavam salvaguardar: doxa do preservacionismo e, não obstante, missionária. Seu argumento cientificista, a reboque também estava ao lado da construção da nação, da especialização universitária. Tudo isso pesa na conjuntura vivida por Loureiro Fernandes, de tamanha polissemia. Quanto ao resgate dos autores há pouco mencionados que tornam plausível nossa relação, Loureiro continua a alocução:

Tais diretrizes, contribuíram por certo, para aumentar a dificuldade no definir limites de esfera de ação do folclorista e do etnólogo ao apreciarem os múltiplos fatos e documentos da cultura popular. Mas, nesta tentativa de ampliar seus domínios, no âmbito da antropologia cultural, não podemos deixar de sentir, que o folclore continua a ser[,] sobretudo, uma fonte perpétua de inspirações para os temperamentos de artistas. É que a pesquisa folclórica, como a pesquisa etnográfica, não está ao abrigo da influência de solicitações afetivas. E entre as solicitações afetivas que - Marcel Maget, professor do Museu Nacional de Artes e Tradições Populares de Paris - bem caracterizou, figura a necessidade de evasão - a necessidade que sente o homem moderno de se soltar, de se libertar do que prende. "Evasão para outros povos, outros meios ou para o campo, para o velho bom tempo do qual a ilusória estabilidade de uma idade de ouro, contrasta com a desnordeante turbulência dos tempos modernos [...]". Tais solicitações afetivas influenciaram de muito os trabalhos folclóricos em nosso meio, a ponto de contribuir para o descrito estudo das tradições, por falta de um ambiente disciplinador capaz de por em relevo o alto valor funcional que o folclore tem nas sociedades humanas. Impulsos que poderiam ter sido coordenados, transformando-os em forças vivas, realizadoras de todo um programa de ação coerente tornaram-se esforços estéreis, pois a “predominância do *[a]fetivo*¹⁷⁶ falseou a observação, pelo emprêgo de critérios mal definidos”. Num mundo folclórico, ao lado do artezão, do artista que o vivem coracionalmente através destas solicitações afetivas, faz-se mister a presença do folclorista que, na sua

¹⁷⁶ Detalhe: no documento CEBDOC3184 (acervo CEB), este termo em itálico está escrito com um caractere inicial da palavra que é um “e” borrado, o que dá a entender que a palavra escrita era “efetiva”. No entanto, pela passada do texto, somos levados a crer que a palavra “afetiva” é a mais coerente no sentido do argumento que Loureiro sustenta com base em Marcel Maget.

análise conscienciosa, o vai caracterizar realizando a obra admirável da inteligência [CEBDOC3184, acervo CEB].

Para José Loureiro Fernandes parecia, assim, que o folclore tinha seu “valor funcional” para contemplar esses elementos afetivos e estéticos “nas sociedades humanas”, a ele, inclusive, também necessários diante do cenário do mundo moderno: e aqui, pode-se também suspeitar de interferências da sua motivação filosófica neotomista dos tempos cebistas que Loureiro, sim, preservava de modo não manifesto e sem parecer deflagrar contradições à sua faceta cientificista, defensor da “verdade dos fatos”, como já vimos mais detidamente no final do terceiro capítulo. Ademais, o folclorista tinha sua validade metodológica, sua validade crescente enquanto pesquisa.

Todos nós sentimos esboçar-se uma nova época a exigir no campo de nossos estudos folclóricos, maior preocupação de rigor científico e melhor delimitação dos campos de ação. O folclorista, atuando no âmbito da antropologia cultural é por vezes forçado a entrar, "nos domínios das ciências vizinhas, mas se na medida em que estas interessam a ciência que cultiva" [citação de Maget]. A êsse propósito, para alguns estudiosos, se afigura não perfeitamente definidos certos limites entre o folclore e a etnografia [...] Esperamos que no decurso dos trabalhos deste Congresso, onde serão apreciadas as contribuições sobre duas manifestações artesanais do mais alto interesse para ambos os grupos de estudo - a cerâmica e o trançado - possam ser precisadas novas normas e métodos de trabalho. Nesse sentido a Comissão Paranaense não pdeu firmar um ponto de vista uniforme em problemas de ergologia e tecnologia, por isso não vemos momento mais oportuno que o deste Congresso, para no seio de suas Comissões específicas de trabalho, debater temas dessa natureza, em redor das contribuições apresentadas, que por certo irão focalizar faces locais de problemas nacionais. O confronto dessas monografias regionais, estamos certos, será do mais alto interesse para estudos dessa natureza, tanto mais que teremos assegurada, através da presença de seu diretor – o [Professor] Jorge Dias - a contribuição do Centro de Estudos de Etnologia Península da Universidade do Porto, onde nos foi dado observar, há bem pouco, o seu precioso arquivo, fonte inestimável para estudos sistemáticos e comparativos de que estamos a carecer. A Universidade, foi depois valioso auxílio, e através do Instituto de Pesquisas da sua Faculdade de Filosofia, quando criou uma secção de Folclore, entre as divisões dessa organização consagrada particularmente às pesquisas de campo. Ao receber tão valiosa cooperação pdeu a Comissão Paranaense de Folclore ampliar sua esfera de ação no setor da pesquisa, hoje, graças a êsse labor, possui o Paraná, alguns registros fotográficos e cinematográficos de curiosos e raros fatos folclóricos, bem como de registro mecânico de músicas e cantos [CEBDOC3184, acervo CEB].

Marcel Maget e Jorge Dias costuravam muito bem a interface de uma “essência” evanescente da cultura do povo que passaram a popular as ideias Loureiro (evanescência também cultural e material, elementos já debatidos no perfil

missionário/salvacionista de intelectuais brasileiros¹⁷⁷). Tais influências igualmente compreendiam os estudos de ergologia e tecnologia, que, vimos, ele teve lá na França sua lapidação na antropologia das técnicas: não só Maget, como também o português Jorge Dias compuseram estudos ergológicos da cultura material tradicional de seus respectivos países, afinal as técnicas ditas tradicionais diziam muito sobre a genealogia cultural/social de uma “nação”. Loureiro Fernandes (1975: 143), ele mesmo, define as influências que recebera de ambos, bem como de intelectuais brasileiros como o sociólogo Emilio Willems, o etnólogo Herbert Baldus, o médico e antropólogo Arthur Ramos, o folclorista Câmara Cascudo, entre outros (em trecho que será revisitado mais à frente).

Porém, relembremos que há outras influências das técnicas incorrendo neste momento em Loureiro Fernandes, por exemplo, aquelas que ele canalizou principalmente a partir da tradição das técnicas da herança teórica maussiana cativada em especial pela figura André Leroi-Gourhan, seu professor entre 1952-1953 que depois ele irá abarcar como referência bibliográfica também em seus escritos. Loureiro nos parece ter absorvido muito desta formação de Leroi-Gourhan em sua vida pública e obra quando estes elementos foram introjetados na sua experiência museológica e nas pesquisas arqueológicas. E fica claro que até mesmo na etnologia ele demonstra influências de todos os lados.

Sobretudo, estão presentes nessa última parcela de sua enunciação ao público congressista do II Congresso alguns elementos primordiais para entendermos a postura de José Loureiro Fernandes remodelada após o período *en France*, consolidando-se no nosso sujeito de estudo algumas das características que ele passará a adotar praticamente em definitivo no seu perfil de pesquisa e na sua arbitrariedade científica em relação ao folclore. A saber: a conformação na ampliação de recursos metodológicos à etnografia, com seu aprimoramento nas técnicas de registro cinematográfico/fotográfico, como ele mesmo cita Maget, e por isso mesmo admitindo

¹⁷⁷ José Loureiro insiste nesse nexos salvacionista no discurso de inauguração do cronograma do II Congresso Brasileiro de Folclore em Paranaguá, cidade portuária que foi parte do roteiro do congresso por ter uma variedade de elementos ditos folclóricos do litoral (ANDERSON, 2015). Lá ele explica um pouco sobre a historiografia de Paranaguá, a composição étnica e racial do local (com base em texto de Romário Martins), e explica um pouco da importância do II Congresso estar sendo realizado exatamente na data do centenário de emancipação política da província do Paraná do estado de São Paulo. Loureiro fala aos congressistas acerca do trabalho deles, folcloristas: “trabalhar na obra do ressurgimento e conservação dos usos e costumes das gerações passadas e que um século de cosmopolitismo ameaçava deixar esquecidos para sempre, assim derruindo o sagrado templo das nossas tradições”. Ver CEBDOC3183, acervo CEB.

os *modi operandi* dos folcloristas; o realce da antropologia das técnicas através da ergologia e da tecnologia das tradições, algo que ele compartilha sua visão de que o folclore não havia um “ponto de vista uniforme” sobre tais; na contribuição de que esta linha de análise poderia render frutos no enfoque de “faces locais de problemas nacionais”, grande motor da perspectiva intelectual da *nation-building*; com a demonstração de uma “maior preocupação de rigor científico e melhor delimitação dos campos de ação” e isto, por si só, comungando – contraditoriamente em relação ao evento em que falava - com a rivalidade científica aberta publicamente ao folclore dos cientistas sociais a tese de que o folclorista, atuando no âmbito da antropologia cultural é por vezes forçado a entrar, ‘nos domínios das ciências vizinhas [...]’”, o que denota também sua concepção de limites entre disciplinas e o teor científico criterioso que supostamente deveriam ter. Tudo isso bem define como Loureiro se posicionou, dando pistas de que seu rompimento com o folclore não estava muito distante de acontecer.

Está aí, mais ou menos justaposto, a postura esclarecida de Loureiro Fernandes da década de 1950, com sua forte filiação à antropologia e circulando em meio à disputa de campos científicos e intelectuais, das definições científicas institucionais universitárias desta década, o que justifica também que sua perambulação pelo folclore se deu por inúmeros imaginários e engajamentos convergentes e postos em ação à medida que se colidiam com a orientação da construção da nação alimentada por um movimento de intelectuais preocupados com a causa nacional que se erguia desde a década de 1930.

Um tópico digno de atenção a futuros trabalhos, infelizmente sem possibilidade de fôlego dedicado a tal neste trabalho, é o comportamento de interlocução de Loureiro Fernandes com a CPRFL antes de 1952, ano em que vai à França, pois é um comportamento que já sublinha certa inconstância com o folclore: nosso sujeito passa a já transmitir lenta e dosada sensações de indiferença com o campo folclórico através de alguns acontecimentos diacríticos. Traremos somente alguns fatos de exemplo que demonstram uma lenta construção do desgaste de Loureiro Fernandes com o campo do folclore.

José Loureiro Fernandes foi um participante/ interlocutor do núcleo folclorístico nacional e estadual desde 1948 (a CNFL começa propriamente em 1947), ou seja, desde que surgiam as mobilizações das instituições folclorísticas para organização das primeiras comissões reunidas para as Semanas de folclore, eventos menores que o Congresso Brasileiro de Folclore, mesmo que ainda fossem de abrangência nacional

(ver nota-de-rodapé 159).

Desde este princípio de atividade ao meio, Loureiro já apontava duas características marcadoras de seu delineamento com o folclore nos anos 1950. Em primeira instância, a do cientista rigoroso, de perfil cauteloso com as modalidades de registro e postura acadêmicos de seus correligionários, um comportamento que entendemos ter ele aprendido a valorizar desde quando iniciou os investimentos na carreira intelectual com sua primeira formação universitária. E, numa segunda nuance, vista sobre o prisma deste seu mesmo perfilamento acadêmico-científico ao qual se orientou durante sua trajetória formativa: a saber, o comportamento indicador do desencanto de Loureiro com o mote do movimento folclorístico e mesmo da pretensão científica do folclore, demonstrando um entusiasmo decadente na interlocução com o núcleo do movimento dos intelectuais desta senda.

Ou seja, o perfil de José Loureiro Fernandes é um perfil em desequilíbrio na sua relação com o folclore. É um perfil que se desenha muito suscetivelmente decorrente do panorama nacional deste campo, que se modela a partir dos litígios atravessados na sua constante interlocução com a arena de disciplinas acadêmicas com quem disputavam a legitimidade científica da década de 1950. Não obstante, é bem verdade que possamos afirmar que José Loureiro Fernandes também reflete traços do panorama decadente do folclore na Europa. Em nossa análise, essas diferentes referências pesam no seu comportamento com o folclore e na sua atenção privilegiada a antropologia.

O plano de uma entidade paraestatal de nível nacional com subdivisões estaduais era tentadora de início. É o que se revela na fala de um dos principais intelectuais do mote folclorista paranaense que já empreendia pesquisas autônomas no Paraná e alhures, Aryon Dall'Igna Rodrigues (o redator da ata da sessão polêmica, já analisada neste capítulo). Em 1949 ele remete uma missiva a Renato Almeida, chefia da instituição nacional, o congratulando pelas atividades conduzidas e elogiando aquele “magnífico organismo coordenador e instigador dos estudos folclóricos em nosso país”. Ele completa: “Oxalá tivéssemos organizações semelhantes que se dedicassem à etnologia e à lingüística! Talvez a CNFL venha a ser o modelo pelo qual se organizarão estas outras”¹⁷⁸. Isto é, era uma oportunidade e tanto para quem não era um catedrático ou não possuía vinculação com instituição de fomento à pesquisa.

¹⁷⁸ Carta encontrada na pasta de correspondências da Comissão Paranaense de Folclore, documento nº 16, localizada na Biblioteca Amadeu Amaral, acervo do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular do Rio de Janeiro.

No caso paranaense, os primeiros comissários¹⁷⁹ responsáveis pela secretaria geral da comissão estadual despertavam desconfiança de Loureiro Fernandes pela lentidão e falta de atitude na dinamização da comissão. São recorrentes as críticas que José Loureiro Fernandes fazia ao advogado Oscar Martins Gomes e ao musicólogo Edgard Chalbaud Sampaio. Os considerava pouco agitadores da entidade. Loureiro Fernandes expõe essa opinião não só sobre os secretários, mas sobre a agenda da CPRFL e do Estado do Paraná na organização do II Congresso em Curitiba, dizendo que não se dava com o “ritmo de trabalho ‘câmara lenta’”¹⁸⁰.

Oscar Martins Gomes foi primeiro secretário-geral da comissão do Paraná. No entanto, já em 1949 ele oficializa a resignação ao cargo, passando o bastão ao professor de folclore da Escola de Música e Belas Artes do Paraná, Edgard Chalbaud Sampaio. O sucessor também é muito pressionado nas missivas de Loureiro Fernandes pedindo que Renato Almeida fizesse vistas grossas com as atividades da comissão.

José Loureiro Fernandes era certamente o destaque da CPRFL, não só mobilizando mais os encontros dos folcloristas que os próprios secretários-gerais que ele sucederia - ele viria a se tornar o secretário-geral tomando o lugar de Chalbaud somente em 1952, um ano após o I Congresso Brasileiro de Folclore no Rio de Janeiro. Chalbaud, na sua carta que propôs sua própria substituição por José Loureiro Fernandes, “pessoa por todos os títulos altamente credenciada para assumir esta Secretaria-Geral, com *reais vantagens*, aliás, para a comissão local”¹⁸¹ [grifo nosso]. Renato Almeida,

¹⁷⁹ Consta em uma das primeiras atas que a “Sub-Comissão do Paraná de Folclore” tinha os seguintes “membros residentes em Curitiba” (termo “sub-comissão” que seria substituído por comissão estadual dentro em breve como estratégia de Renato Almeida de amenizar hierarquias entre a comissão que era nacional em relação às demais estaduais, estratégia de um conciliador de grupo), a saber: Oscar Martins Gomes, diretor-geral, Pórcia Guimarães secretária-executiva, Aryon Rodrigues, sub-secretário executivo. Os demais consócios foram descritos, ao lado das instituições às quais eram vinculados (em níveis distintos de participação na comissão, sendo a maior parte deles a princípio meros associados à entidade paranaense de folclore): Carlos Stellfeld, diretor do MPR; Vicente Vítola; representante do IHGEPR; David Carneiro, diretor do Museu Coronel David Carneiro; Edgard Chalbaud, da EMBAP; Rosário Mansur Guérios, representante do CEB; José Loureiro Fernandes, representante da FFCLPR; Aluizio França; Bento Mossurunga; Serafim França; Pedro Saturnino; Milton Condessa; Felício Raitani; Walfrido Pilotto; Josefina Ribas; Oswaldo Pilotto e Oswaldo Lopes. Documento localizável, entre os vários acervos de Loureiro Fernandes em Curitiba (MAE/ UFPR, MPR e CEB) ao qual tivemos acesso na pasta de correspondências da CPRFL na Biblioteca Amadeu Amaral, no Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, no Rio de Janeiro.

¹⁸⁰ Em carta a Renato Almeida, de 21/12/1951, Loureiro Fernandes fala desse ritmo lento especificamente da Comissão Executiva das Comemorações Centenárias que iria organizar os eventos de comemoração do centenário de emancipação política do Paraná. No entanto, no parágrafo anterior a esta fala, ele diz que “a nossa Comissão Estadual nenhuma providência toma. Confesso-lhe, começo a preocupar-me”. Epístola encontrada na pasta de correspondências da Comissão Paranaense de Folclore, localizada na Biblioteca Amadeu Amaral, acervo do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular do Rio de Janeiro.

¹⁸¹ Missiva de Edgard Chalbaud Sampaio a Renato Almeida em 12/05/1952, localizada na pasta de

apresentava Loureiro Fernandes a uma interlocutora de origem francesa (desconhecida), em missiva, como “Professor Loureiro Fernandes (...), *figura destacada no nosso mundo científico e grande amigo da França* [grifo nosso]”¹⁸².

Os encontros da CPRFL já registravam, na mesma dinâmica de apelo a da opinião pública com as publicações das atividades dos folcloristas em jornais de grande circulação, conforme Vilhena (1997) aponta na estratégia de folcloristas gerarem “rumor”, as contribuições da parte de Loureiro Fernandes trazendo uma agenda de estudos disciplinados por uma destreza científica calcada na comparação. Suas contribuições compreendiam a apresentação de romancistas regionalistas trazidos à pauta da reunião, autores que abordavam em sua literatura a cultura popular. Mas Loureiro também trazia também bibliografia acadêmica muito externos, assuntos muitas vezes recônditos aos entusiastas do folclore e da cultura popular. Numa coluna do periódico curitibano *Gazeta do Povo* de 13/07/1949¹⁸³, o noticiário publica que Loureiro apresentou e comparou um conto do literato regionalista paranaense, Aluizio Ferreira de Abreu (1894-1979) com seu conto “O crime do Manoel Inácio”, que abordava o folguedo da folia da bandeira do divino, do litoral paranaense, comparando-o com os trabalhos de pesquisadores locais que estudaram o mesmo fenômeno folclórico.

Curiosamente, Loureiro Fernandes também levava à mesa de reunião as referências bibliográficas da sociologia/antropologia em voga naquele momento, “chamando atenção para a necessidade de ser estudada a história da festa e a sua função na comunidade (...), apoiando-se numa monografia do antropólogo dr. Emilio Willems”, diz a matéria.

Loureiro Fernandes também era exigente com os participantes da Comissão Paranaense. Aryon Dall’Igna Rodrigues, redator de atas da CPRFL durante bastante tempo, redigiu na ata da décima terceira reunião ordinária da CPRFL, no dia 23/04/1949, que José Loureiro Fernandes em referência à “admissão de novos membros para a [CPFFL,] fez considerações sobre a necessidade de não se sobrecarregar os núcleos de estudo com pessoas que não se interessem por tais estudos”¹⁸⁴. Cobrava

correspondências da Comissão Paranaense de Folclore, documento 48, na Biblioteca Amadeu Amaral, no acervo do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular do Rio de Janeiro.

¹⁸² Ver CEBDOC1538, acervo CEB.

¹⁸³ Recorte avulso de jornal encontrado na pasta de correspondências da Comissão Paranaense de Folclore, localizada na Biblioteca Amadeu Amaral, no acervo do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular do Rio de Janeiro.

¹⁸⁴ Pasta de correspondências da CPRFL na Biblioteca Amadeu Amaral, no acervo do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular do Rio de Janeiro.

ainda organização nas sessões ordinárias da CPRFL em relação aos seminários apresentados pelos participantes. Reivindicou aos consócios da CPRFL a divisão da sessão em duas partes distintas, uma delas pra “apresentar contribuições [próprias dos pesquisadores], outra [para] crítica bibliográfica, a fim de que [fossem] apreciadas as obras folclóricas e interpretadas por cada um em seu setor” – considerando que os pesquisadores eram provenientes de várias áreas.

Um último indício que gostaríamos de trazer à tona em detalhes é uma carta de 22 de dezembro de 1952 adereçada ao presidente da CNFL, Renato Almeida. Neste período Loureiro estava em Paris estudando e finalizando suas especializações em antropologia/medicina (carta referida *en passant* na nota-de-rodapé 117). A missiva manuscrita torna evidente algumas das insatisfações de Loureiro Fernandes com o folclore. Ele revela suas preocupações e insatisfações a Almeida:

Nesta longa viagem, ao lado de muito material etnográfico, vi também material folclórico. E é a respeito de folclore que eu lhe escrevo. Sobre o [II CBF]. Recebi uma carta do Aryon, aqui em particular, um pouco estranha, e como tenho também outros elementos está a me parecer que as cousas não vão caminhar como se deseja. Como eu tenho que ficar aqui até Fevereiro, acho que o melhor é eu renunciar a Secretaria da [CPRFL], o que faço nesta carta, pedindo ao amigo que arrume a situação da maneira que julgar melhor. Como sabe, contará plenamente com a minha colaboração quando regressar para que o Congresso tenha o máximo de êxito, mas preferia não estar à frente da Comissão (...). Por tudo isso, meu caro Renato, acho que não sou eu o homem indicado (...) para estar à frente da organização.

José Loureiro mostra seu descompasso com a organização, o que lhe deixa agitado por estar percebendo que a organização da CPRFL para o II Congresso não está fluindo como deveria. Isto o faz lançar a pretensão de renunciar ao cargo por conta de sua viagem à França, pois ele chegaria poucos meses antes do certame nacional da *intelligentsia* folclórica. Mesmo assim, Renato Almeida, com sua interlocução conciliadora, parece ter conseguido convencer-lhe de permanecer à frente da presidência da Comissão e também do II Congresso em Curitiba. Logo após, como já sabido, estoura seu conflito com a comissão paranaense.

Após este momento, um grande montante de correspondências entre Renato Almeida, chefe da entidade nacional, e os paranaenses da comissão local, começam a ser trocadas. A começar pela carta de Loureiro Fernandes, no dia seguinte ao cisma ocorrido na sessão ordinária da CPRFL, que renuncia seu cargo com esta entidade:

Venho pela presente depor nas mãos de V. Excia. a minha renúncia, em

caráter irrevogável, do cargo de Secretário Geral da Comissão Paranaense de Folclore que exerci até esta data. De regresso da minha viagem à Europa, já lhe manifestei o desejo de deixar o referido cargo tão logo fosse realizado o [II CBF], desejo que reafirmei em Novembro (...) quando participei da I Reunião Brasileira de Antropologia, tendo então V. Excia. solicitado que permanecesse no cargo até a realização do Congresso em São Paulo. *Ocorreu, no entanto, um fato no qual ficou patente que, por força de minha formação etnológica, sou a pessoa menos indicada não só para dirigir os trabalhos de folcloristas como também para permanecer em qualquer cargo na referida Comissão.* Razão pela qual passei nesta data a direção dos trabalhos ao Secretário Executivo em carta da qual lhe envio cópia. A situação foi motivada (...) por uma moção, apresentada pelo Professor Fernando Corrêa de Azevedo, que considero, nos seus termos, injusta aos órgãos diretores do Instituto de Pesquisas, o qual tenho a honra de dirigir. Os dois órgãos diretores, por proposta minha, que, como V. Excia. sabe, também fui autor da proposta que criou um núcleo de estudos no referido Instituto – concordaram em transformar a Secção de Folclore, *extinguindo-a como secção autônoma e incorporando-a à seção de antropologia e etnografia*¹⁸⁵ [grifo nosso].

Para além da justificativa trivial de que a extinção da Seção de Folclore tenha engatilhado a rusga entre os comissionários paranaenses do folclore, tanto por destituir autonomia do folclore enquanto campo de pesquisa, mas por “incorporá-lo”, o que aos olhos de muitos daqueles membros – e aos nossos também - soou como uma subordinação às diretrizes de pesquisa dos antropólogos; há também a justificativa que o próprio Loureiro entendeu ter acarretado no imbróglio, “por força de [sua] formação etnológica”, onde ele diz entender que “ficou patente (...) [ser] a pessoa menos indicada não só para dirigir os trabalhos de folcloristas, como permanecer em qualquer cargo na referida Comissão”.

Há uma ideia clara na fala de Loureiro Fernandes de que existia de fato uma separação objetiva entre as áreas, de uma forma tal que elas não pudessem interferir-se em certo ponto: por exemplo, um etnólogo não poderia coordenar um meio de estudos folclóricos. Outrossim, ele deixa patente uma ideia ofensiva aos folcloristas, ou uma impressão no mínimo contraditória, para uma pessoa que dizia pouco tempo antes, na fala inauguradora do II CBF, prever que as reuniões de folclore - que ele julgava “fecundas” - possibilitasse o progresso do folclore enquanto uma área de estudos: dubiedade que ele reforça ao endossar a decisão de diretoria do Instituto de Pesquisas de que para ele o folclore poderia ser aderido à Seção de Antropologia e Etnografia, muito provavelmente porque para ele folclore era sobretudo um ramo de estudos possíveis na metodologia da etnografia.

¹⁸⁵ Documento nº 79 da pasta de correspondências da CPRFL na Biblioteca Amadeu Amaral, no acervo do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular do Rio de Janeiro.

No mesmo dia desta decisão enviada ao diretor da CNFL, Loureiro Fernandes comunica o então secretário executivo da CPRFL, Aryon Dall'Igna Rodrigues¹⁸⁶, que “Nesta data, transmito a V.S. (...) a Direção da [CPRFL] da qual venho me exonerar (...)”, prosseguindo com um tom que desvela ainda mais algumas das motivações que pesaram para que renunciasse ao cargo após aquela situação ápice que foi o conflito com a CPRFL, isto é, revelava mais do que ele havia mencionado na missiva a Renato Almeida.

Tendo definido publicamente a minha atitude em relação à Carta Folclórica, como convinha a quem é responsável por uma Cátedra de Etnologia, minha atuação, tão mal apreciada na nossa última reunião, foi com a mesma perfeitamente coerente. Não quiseram, no entanto, assim compreender os companheiros presentes, os quais, embora houvesse eu perfeitamente desfeito dúvidas com as explicações dadas verbalmente, timbraram em votar a moção na íntegra proposta do Professor Fernando Azevedo. Há muito era meu desejo renunciar à Secretaria geral da [CPRFL] – nesse sentido mesmo tive mesmo oportunidade de conversar com o Professor Renato Almeida e Fernando de Azevedo – e hoje não só lamento que constantes e múltiplas atividades, tenham protelado o cumprimento deste desejo como me arrependo de haver assumido a mesma em 1952, pois, teria assim evitado ao Instituto de Pesquisas de receber gesto tão deselegante de uma comissão de estudiosos que do mesmo só recebeu até hoje auxílio e favores. Ao levar ao conhecimento dos nossos companheiros esta minha decisão, peço-lhe, outrossim, comunique-lhes meu desejo de permanecer, temporariamente, afastado das atividades dessa Comissão.

Há uma explicitação do arrependimento de Loureiro Fernandes em colaborar como secretário-geral da CPRFL após retornar da França. Lá da Europa, inclusive, ele já teria expressado que não desejava tal cargo em missiva que vimos ter enviado a Renato Almeida. Loureiro Fernandes dava a sensação de estar destoante da organização.

A versão de Fernando Corrêa de Azevedo (principal agente do conflito na sessão da CPRFL) em carta a Renato Almeida em 29/04/1954 é ainda mais esclarecedora do desentendimento dos folcloristas paranaenses com Loureiro Fernandes. Nela estão condensadas em texto as atitudes recentes de Loureiro e a perspectiva mais esclarecida dos folcloristas que votaram a favor da moção que criticava com estranheza a ação institucional de Loureiro Fernandes de extinção da Seção de Folclore à frente do Instituto de Pesquisas da Universidade Federal do Paraná. Ele pede que a carta seja “estritamente confidencial”¹⁸⁷:

¹⁸⁶ Documento nº 80 da pasta de correspondências da CPRFL na Biblioteca Amadeu Amaral, no acervo do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular do Rio de Janeiro.

¹⁸⁷ Documento nº 81-82 da pasta de correspondências da CPRFL na Biblioteca Amadeu Amaral, no acervo do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular do Rio de Janeiro.

Como estou envolvido no assunto e fui quem apresentou a moção causadora do incidente, quero expor-lhe a minha posição dentro da situação que se criou. Há um ano e meio ou dois anos, aproximadamente, por proposto do Loureiro, o Instituto de Pesquisas [IP] criou uma “Secção de Folclore”, destinada a formar entre eles equipes de pesquisadores. Fui designado diretor dessa Secção, que desenvolveu atividade muito maior que a própria [CPRFL], graças aos recursos de que dispôs e que lhe foram fornecidos pelo IP. Deve-se à Secção de Folclore a festa de Paranaguá, por ocasião do [II CBF]; e grande parte dos trabalhos apresentados ao Congresso, levados a cabo com os recursos monetários e de transporte do Instituto. Há dias atrás, numa reunião do Conselho do [IP], fiquei surpreendíssimo com uma proposta do Loureiro, no sentido de ser extinta a Secção de Folclore, alegando: a) que Folclore não é ciência e que portanto não cabe dentro do [IP]; b) que a Carta do Folclore Brasileiro está errada; c) que se quer dar ao Folclore uma amplitude que ele não tem, invadindo o campo da etnografia; d) que os estudos de Folclore só têm cabimento nos Conservatórios de Música e não nas Universidades, etc. etc. Note-se que a proposta foi de extinção total da Secção de Folclore[,] e não extinção apenas como Secção autônoma, ficando a mesma incorporada à Secção de Antropologia e Etnografia. Os membros da Secção de Folclore é que poderiam passar, se o quisessem, para a Secção de Antropologia, e não a Secção de Folclore, que foi extinta completamente.

Até tal ponto da carta, a resposta de Fernando Corrêa de Azevedo a Almeida colide frontalmente ao argumento de José Loureiro Fernandes durante a reunião transcrita em ata: aquela foi uma fala que tentou dirimir, em certo grau, o peso da ação em relação à sua própria deliberação pela extinção da seção dos folcloristas paranaenses. Na reunião, Loureiro dizia só ter extinto a Seção apenas como uma seção autônoma e que ela seria incorporada à de Antropologia e Etnografia, podendo esta seara de folcloristas, inclusive, pleitear também das subvenções e fomentos para esta seção de pesquisa dos antropólogos. No entanto, como analisamos, a passagem de uma seção que representava as atividades de pesquisa de intelectuais em luta por autonomia e legitimidade científica, para virem a ser abrangidos por uma disciplina que no campo de disputas estava em rivalidade a ela, soava muito mais como uma subordinação, como uma dependência, do que como uma boa ação.

Corrêa de Azevedo prossegue:

Querendo embora muito bem ao Loureiro, que é um velho amigo cuja cultura admiro sobremodo, não pude deixar de estranhar essa atitude, sobretudo por ter ela partido do Secretário-Geral da Comissão Paranaense de Folclore, que deveria, mais do que outro qualquer, ser um defensor e instigador dos estudos folclóricos. Quis me parecer também que a Comissão de Folclore não poderia deixar passar sem um reparo essa atitude inesperada de órgão da Universidade acabando com uma [Secção] em pleno funcionamento, justamente quando se procura fazer com que as Universidades se interessassem por criar cadeiras ou pelo menos núcleos de pesquisadores folclóricos (...). Essa moção, mau grado as explicações dadas ao plenário pelo nosso amigo

Loureiro, foi aprovada por unanimidade pela [CPRFL]. Daí resultou o aborrecimento do Loureiro e o seu pedido de exoneração (...). *É além do mais incompreensível que o Instituto de Pesquisas, há um ano atrás, considerasse o Folclore como ciência e fundasse uma Secção de Folclore, e, um ano depois, fechasse a mesma Secção, sob alegação de que o folclore não é ciência. Que teria feito o Folclore no decorrer desse ano para ser considerado, em tão curto lapso de tempo, de maneira tão diversa pelo Instituto de Pesquisas?* [grifo nosso].

O musicólogo e folclorista da Escola de Música e Belas Artes do Paraná pondera sobre as escusas de José Loureiro Fernandes em defesa própria de sua decisão sobre a Seção de Folclore:

Alega (...) que ele pessoalmente laborava em erro em relação ao Folclore e que, com sua viagem à Europa, e a participação num congresso internacional de Antropologia, verificou o erro e mudou de opinião a respeito do Folclore. Até aí está bem. A questão é opiniática. Mas não posso mesmo de qualquer maneira compreender a sua atitude na qualidade de Secretário-Geral da [CPRFL]. Aliás, no fundo de tudo isso, está a divergência de opiniões sobre a conceituação de Folclore. *O Loureiro não tolera absolutamente a invasão do Folclore no campo da etnografia.*

A última frase pressupõe uma restrição adquirida por José Loureiro Fernandes diante do permeio do folclore à etnografia (e seus inúmeros meios), o que não só mostra que Azevedo percebia no posicionamento contrário do então secretário-geral certo criticismo de Loureiro em relação à naturalidade da associação do folclore com o termo da etnografia. Isto na visão de Azevedo, claro.

Azevedo também expõe em seu argumento que o substantivo escolhido, a “invasão”, procura superestimar o crescimento do folclore naquele enredo intelectual de disciplinas pretensamente científicas com pesquisas de campo fomentadas pelos subsídios do Instituto de Pesquisas, órgão da Universidade Federal do Paraná - no caso do folclore, ainda à deriva da legitimidade acadêmica, sendo a universidade o ambiente tão desejado de se fazer parte para se obter o reconhecimento estatutário de ciência.

Diante das correspondências, Aryon Dall’Igna Rodrigues entra em contato com Renato Almeida também datada em 30/04/1954¹⁸⁸, lamentando o ocorrido, dizendo, porém, que não discordava a aprovação da moção de estranheza dirigida pelos correligionários folcloristas à decisão de extinção, e que ao mesmo entendia que a situação criava embaraço para Loureiro Fernandes continuar como secretário-geral e criava situação desagradável dele em meio à coordenação do Instituto de Pesquisas,

¹⁸⁸ Documento nº 83-84 da pasta de correspondências da CPRFL na Biblioteca Amadeu Amaral, no acervo do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular do Rio de Janeiro.

órgão ao qual ocupava a direção. Lamentava sobretudo perderem um “um de seus mais ativos e capazes membros”. Ele engata:

Quanto a tão desagradável, há ainda uma observação a fazer. Na carta que dirigiu a V.S., esclarece o dr. Loureiro Fernandes que a Seção de Folclore do Instituto de Pesquisas foi apenas transformada [grifo do autor]: extinta como seção autônoma e incorporada à Seção de Antropologia e Etnografia. Este esclarecimento, entretanto, deixou de ser apresentado a esta Comissão quando se discutiu a proposta – ocasião em que o dr. Loureiro procurou justificar a atitude do Instituto que dirige – e, se o tivesse sido, certamente tudo se teria evitado, pois que a moção perderia toda sua razão de ser e ao ser autor só teria cabido retirá-la. Assim sendo, tanto mais lamentável é, pois, o acontecimento.

Aryon encerra a epístola pedindo um substituto à secretaria-geral, para que as atividades da CPRFL pudessem ser regularizadas a tempo dos eventos de folclore próximos de serem regularizados – eventos como o Congresso Internacional de Folclore em São Paulo, 1954, no qual muitos intelectuais comparecem, entre eles aqueles presentes já nos Congressos Brasileiros de Folclore. Antônio Jorge Dias, por exemplo, esteve lá novamente (ANDERSON, 2015). José Loureiro Fernandes não foi por conta do imbróglio que causara mal estar na sua relação com os folcloristas. Ele teria ido para São Paulo neste mesmo ano, porém, para se reunir com os congressistas do XXXI Congresso Internacional de Americanistas daquele ano, segundo evento ocorrido no Brasil e que teve a presença ilustre do antropólogo que havia tanto pesado em sua formação antropológica francesa, quem tinha assinado seu certificado no curso de antropologia do *Institut d’Ethnologie*.

Além disso, está neste trecho da carta de Aryon Rodrigues o fato de Loureiro Fernandes não ter publicizado na CPRFL a ação da extinção, que poderia ser debatido entre os folcloristas a fim de que se chegasse a um consenso. Na carta de Aryon diretamente remetida a Loureiro Fernandes¹⁸⁹ em que expressava exatamente os mesmos entendimentos desta sua carta a Almeida supramencionada, Aryon especifica a questão de não ter permitido à pauta coletiva da CPRFL a discussão da decisão: “acho que estranho que (...) não tenha vindo à colação naquela tarde, quando as razões aduzidas giraram antes em torno do conceito de folclore”.

Esta carta de Aryon à qual Loureiro Fernandes receberia cópia, seria depois retomada por ele em conversa privativa com Renato Almeida 28/05/1954, rebatendo

¹⁸⁹ Documento nº 85-86 da pasta de correspondências da CPRFL na Biblioteca Amadeu Amaral, no acervo do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular do Rio de Janeiro.

não só algumas das informações escritas por Aryon Dall’Igna Rodrigues – uma carta de tom crítico mais intenso, mas como também respondendo uma carta que Renato Almeida havia enviado aos principais comissionários paranaenses do CPRFL. Carta em que Renato Almeida insiste a Loureiro para que ele não renunciasse face às dinâmicas já em curso da CPRFL face aos eventos de folclore naquele ano. Veremos logo mais o cume da reação de José Loureiro Fernandes.

Antes disso, Loureiro Fernandes envia a Renato Almeida tal cópia da carta de Aryon ao próprio Almeida data de 30/04/1954 – que tinha sido redigida logo após a querela dentro da CPRFL. José Loureiro Fernandes coloca alguns comentários grafados a caneta, anotações como “pá de cal no assunto, fica com o Instituto” em relação a Aryon dizendo do embaraço que Loureiro Fernandes também criara com o Instituto de pesquisas (lamentando este fato, claro); ou o comentário dizendo “impertinência” à discordância Aryon sobre Loureiro Fernandes ter considerado a moção “injusta” e “deselegante”, adjetivos que ele sublinha e anota com tal ponderação. Em outra, ele escreve “sem comentários” à sugestão de Aryon de que Loureiro deveria ter aberto ao público a decisão a ser tomada pelo Instituto, até porque era uma decisão que pesou por conta da divergência na conceituação de folclore. No final da duplicata comentada, ele deixa uma glosa, também manuscrita, ao remetê-la para Renato Almeida:

Renato, se souber ler nas entrelinhas e se se der ao trabalho de analisar, compreenderá a minha atitude em relação a este ilustre Professor de Folclore da Escola de Música e Belas Artes do Paraná (Professor Interino) e ao Fernando [Corrêa de Azevedo], Diretor da famosa Escola. Em atenção à nossa amizade, que não pode ser abalado por divergências folclóricas, registrei as cartas aos mesmos, mas em hipótese alguma irei procura-los para um acordo. Guardo a minha, mas peço que leia o que lhe escrevi, lamento sua opinião, mas infelizmente a injustiça e a deselegância só chocam a quem os recebe [grifos do autor].

A carta mais contundente de José Loureiro Fernandes é, como antecipado, a de 28/05/1954¹⁹⁰, onde reforça sua renúncia e expõe em minúcias o motivo de sua decisão no Instituto de Pesquisas à medida que entra em detalhes os contratempos com os comissionários folcloristas do Paraná. Loureiro os redige:

Acabo de receber sua carta de 25 de maio, encaminhando cartas comuns a mim, ao Fernando [Corrêa de Azevedo], ao Aryon, confesso-lhe que fiquei surpreso como o amigo mudou de diretriz no caso em apreço, e

¹⁹⁰ Documento nº 90-91 da pasta de correspondências da CPRFL na Biblioteca Amadeu Amaral, no acervo do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular do Rio de Janeiro.

“fraternalmente” pede-me que “não o deixe sozinho neste momento e guarde a Comissão”. Lamento ter de negar o meu apoio, e isto no próprio interesse do Congresso [Internacional] de São Paulo¹⁹¹ e da [CPRFL]. Minha carta de 25 de abril (...) registra “minha renúncia de caráter irrevogável” (...). *Não procede a alegação de equívoco da parte do Aryon, pois, ficou perfeitamente entendido que as pesquisas no domínio ergológico e tecnológico, ficariam a cargo Instituto de Pesquisas, e as da arte e tradições populares a cargo da Escola de Música e Belas Artes, “tendo eu acrescentado que quando possível e conveniente” incorporaria elementos desse setor de pesquisas na equipe de Etnografia, favorecendo-lhes assim o transporte. O Fernando não me contradisse, por ter sido esta a verdadeira decisão do Conselho [Técnico Científico do Instituto de Pesquisas], que tenho a honra de dirigir. Dada esta explicação ponderei “que a moção redigida nos termos em que estava não era de molde a favorecer a nossa colaboração, pois, atingia-me pessoalmente”;* ponderou, então, o Fernando que era endereçada aos órgãos Diretores do Instituto de Pesquisas, creio, portanto, que não há dúvida que se visou os órgãos diretores do Instituto. Lembrei-lhe, então, que três são estes os órgãos: a Diretoria por mim exercida por nomeação do Conselho Universitário, o Conselho Técnico Científico do qual, como Diretor do Instituto, não Presidente, pois, que a moção criava, não podia submetê-la à votação, motivo [ilegível] passei a direção dos trabalhos ao Secretário Executivo. Diante de todos esses fatos, se alguma dúvida pairasse cabia ao Fernando desfazê-la. Creio que tudo isso ficará bem claro na ata, se o Aryon (no momento presidindo a sessão), não omitiu anotações, e se o mesmo tiver realmente intenção de registrar a verdade, embora esta [verdade seja] contra os votantes da moção [grifos nossos].

José Loureiro Fernandes toma como pessoal os desentendimentos com a Comissão e não retrata uma palavra de sua decisão excludente da Seção de Folclore. Para ele, Corrêa de Azevedo e Aryon deturparam o entendimento de sua ação como diretor do Instituto. Ademais, ele reitera para Almeida que uma parte dos estudos folclóricos, a das artes e tradições populares, era matéria propriamente das escolas de belas artes. A “ergologia” e a “tecnologia” das tradições, no entanto, poderiam ficar a cargo do Instituto de Pesquisas: esses eram da senda da Antropologia e Etnografia, como vimos ter sido este um enfoque muito marcante de agenda antropológica de Loureiro Fernandes da década de 1950, consolidada de maneira visível a partir de sua vinda da França.

Percebe-se também uma dualidade entre o científico e artístico. O artístico a ele não necessariamente era um problema *per se*, pois Loureiro Fernandes era um entusiasta também deste viés, mesmo que considerasse não compatível com a exigência do critério científico que o Instituto de Pesquisas impusesse para permitir o financiamento de atividades das seções do Instituto que tinham finalidades com pesquisa de campo e pesquisa empíricas em geral. As referidas “artes populares” e também as ditas “artes

¹⁹¹ Evento que ocorreu entre 16 e 22 de agosto de 1954, que teve a presença de inúmeros folcloristas recorrentes dos Congressos Brasileiros anteriores. José Loureiro não esteve presente (ANDERSON, 2015).

primitivas” eram cultivadas nas instituições museológicas que Loureiro Fernandes tomou conhecimento e se inspirou – na França, ambos o *Musée de l’Homme* e o *Musée des Arts et Traditions Populaires* o impressionaram e ele os tomaria como parâmetro para fundar o Museu de Arqueologia e Artes Populares (MAAP). Nestas orientações museográficas foi uma febre a tendência das “artes primitivas”, o que no folclore também se concebia em termos homólogos nas “artes populares” como uma arte “essencial”, “espontânea” e “anônima”¹⁹².

Lembremos, aliás, que por experiência própria de Loureiro Fernandes na condução da CPRFL e da presidência do II Congresso Brasileiro de Folclore em Curitiba, 1953, e com endosso da CNFL, claro, fundou-se o efêmero Museu de Folclore da Escola de Música e Belas Artes do Paraná (ANDERSON, 2015: 116), com uma primeira exposição com ornamentos da cultura popular paranaense, fotografias e demonstrações fonográficas de folguedos. Também já constava nos planejamentos de José Loureiro Fernandes à essa época o “Museu de Folclore de Paranaguá” (nas correspondências que José Loureiro Fernandes mantinha com Rodrigo Melo Franco de Andrade do SPHAN para restauração do antigo colégio dos jesuítas em Paranaguá), que depois ele passa a ser mencionado como “Museu de Paranaguá” e, só em sua fundação, em 1962, oficialmente seria o MAAP. Houve aí as duas interfaces, a científica e estética, que estavam sendo acionadas na contenda pela legitimidade científica, uma em desfavor, outra em favor da legitimação acadêmica do folclore, respectivamente – por isso mesmo relegando-o mais ao campo dos estetas e do de um saber diletante. Tais interfaces foram objetos alvos da disputa no campo científico brasileiro da década de 1950 (o tópico estético, desdobrada no tema das artes, foi, como vimos, uma pauta desqualificante segundo as ciências sociais, por exemplo).

¹⁹² Recordemos que essas definições são constantemente negociadas nas tratativas de definição de “fato folclórico” pelas comissões estaduais, a exemplo da Comissão Paulista (com colaboração de Manuel Diégues), onde prevalecia a definição em uma das alíneas das propostas da referida comissão de que “constituem o fato folclórico as maneiras de pensar, sentir e agir de um povo, preservadas pela tradição popular e pela imitação, e que não sejam diretamente influenciadas pelos círculos eruditos e instituições (...)” (apud VILHENA, 1997: 140-141). Também seria possível estender a discussão às implicações evolucionistas que essa ideia de arte anônima pressupõe (PRICE, 2000: 92-93). Luís Rodolfo Vilhena, por exemplo, pensa que “o conceito de folclore, por um lado, supõe uma idéia de fundo evolucionista segundo a qual, em todas as sociedades, há um conjunto de manifestações que, por oposição ao racionalismo que predominaria no seu segmento erudito, seriam homólogas às “primitivas”. Ao mesmo tempo, paralelamente às semelhanças formais entre os folclores de diversos países e regiões, haveria um processo necessário de singularização em cada contexto. Portanto, a suposição generalizada da existência de um elemento singularizante na cultura folclórica possibilita várias soluções possíveis, que podem privilegiar mais ou menos as semelhanças ou as diferenças entre suas variações. Uma das maneiras pelas quais podemos identificar a especificidade do movimento folclórico brasileiro é indicarmos sua opção pela nacionalidade como instância de singularização a ser privilegiada, afastando-se das visões mais universalistas da dinâmica daquela cultura” (VILHENA, 1997: 279-280).

Deve-se dizer que tanto a interface científica quanto a artística estiveram presentes no imaginário de Loureiro Fernandes: pelo menos pela pauta dos museus as artes populares eram importantes, pois o folclore para Loureiro Fernandes devia ser feito com metodologia etnográfica, que a ele era uma técnica científica. Curiosamente, é o termo do folclore, no entanto, que acabou não indo para o nome oficial do museu fundado em Paranaguá – muito porque folclore era um termo em desgaste, no Brasil e alhures, como vimos ter sido na Europa. O trabalho de Furquim e Nascimento (2017) favorece nosso argumento ao traçar uma genealogia das tendências museográficas desde a fundação do MAAP, que imprimia o forte viés teórico de Loureiro Fernandes na instituição em suas exposições¹⁹³, e o artigo indica como isto vai mudando após sua saída e a entrada de novos diretores da instituição. Ali, além do histórico das mudanças de perspectivas museais que refletiram, sim, na mudança dos nomes e das diretrizes expográficas, está apontado que o Museu se funda num momento de relação de José Loureiro Fernandes com o movimento folclórico, bem como com a arqueologia/antropologia das técnicas¹⁹⁴. O trabalho também sinaliza como o movimento folclórico na década de 1960 tentava se valer de cooperação financeira com o MAAP na finalidade de ocupar instituições públicas de produção conhecimento, visto que o folclore no seu limite só conseguia no máximo ser uma disciplina complementar, extra-curricular, à cátedra de antropologia dentro da UFPR. Ou seja, era um organismo paraestatal, mas pouco penetrava em termos de pesquisa acadêmica e no circuitos já nascentes de pós-graduação, segunda essas autoras suprarreferidas. É algo que veremos melhor detalhando as correspondências de José Loureiro com Edison Carneiro e Renato Almeida atuando como conselheiro da CDFB no pós-1960.

¹⁹³ A primeira exposição do MAAP, intitulada “Roteiro Evolutivo das Técnicas”, condensava a sua perspectiva fortalecida na França que privilegiava a antropologia das técnicas (com vistas à arqueologia experimental) e a antropologia biológica (FURQUIM & NASCIMENTO, 2017). Além dessa exposição, conforme afirma a mesma referência, o grande enfoque era o tipo regional do caboclo, na mesma ideia debatida nesta dissertação de que “estas pesquisas almejavam dar sentido a um ideal de originalidade, na qual as populações oriundas de diferentes regiões brasileiras formariam a nação” (FURQUIM & NASCIMENTO, 2017: 06). As exposições voltavam-se a uma disposição sobretudo teleológica e dispunham-se de leituras da etnologia indígena, da antropologia das técnicas, da arqueologia e da cultura popular (“artes populares”). A análise da tecnologia pré-industrial em linha cronológica sustentava sim, por um lado, um fundo evolucionista, mas cremos que a leitura mais vantajada no aporte teórico de José Loureiro Fernandes fosse o difusionismo, urgido com a ênfase salvacionista de que a cultura material dos povos litorâneos estavam em vias de desaparecer se não fossem resguardadas no museu. Além disso, José Loureiro Fernandes tentava estabelecer com esse difusionismo nexos que se estendiam de culturas e tecnologias indígenas documentadas até as técnicas da cultura popular caíçara/ cabocla.

¹⁹⁴ No trabalho há pouca precisão em definir organismo do movimento folclore ao qual Loureiro era vinculado na década de 1960, que era a CDFB, mas o texto continua fornecendo um bom panorama do histórico do MAE/ UFPR.

Ainda para finalizarmos a carta a Renato Almeida datada de 28/05/1954 onde José Loureiro Fernandes, explica sua renúncia da secretaria-geral, bem como da CPRFL, ele tocará muito nesses aspectos que opunham, no seu entender, folclore enquanto ciência autônoma. Ele continua a redigir na correspondência¹⁹⁵:

Como vê, não [há de fugir] à responsabilidade de um ato que atingia um antigo companheiro que alguns serviços havia prestado à Comissão, inclusive pleitear a criação de uma secção de Folclore no Instituto, através da qual alguns foram beneficiados, não só nos seus trabalhos de campo, mas, também nos seus interesses turísticos. (Faço um ponto, pois, não me interessa justificar atitudes minhas, das quais assumo inteira responsabilidade). A secção não transformada como insinua o Aryon, foi incorporada, como lhe digo na minha carta de exoneração, pois, *como já lhe falei de viva voz, Folclore quando estudado por homens de ciência, e não por homens da arte, é capítulo da Etnografia, e não disciplina de Amor. (Desculpe usar a expressão do item 5º da sua carta, pois presta-se muito bem para o contraste em apreço)*. Perdoe-me, portanto, e dê o assunto por encerrado, nomeie outro secretário, o tempo urge, os interesse da Comissão e do Congresso de São Paulo, assim o exigem do amigo (...). De posse destes elementos, confronte-os com os dizeres de sua confidencial de 20/02/1952, rememore o que me disse quando voltei da Europa, a respeito da atitude dos responsáveis, na minha ausência, pelos preparativos do [II CBF], que tanta preocupação lhe quanto ao êxito, releia a correspondência que então trocamos e poderá continuar, estou certo, a crer nêsse seu amigo de sempre, *não obstante as nossas divergências folclóricas* [grifos nossos].

Este trecho em que se direciona ao fim da missiva é capital para entender a manifestação oficial de Loureiro Fernandes à CPRFL de que ele não estava em acordo sobre as definições científicas do folclore (“divergências folclóricas”), ao menos não com as dos homens da arte: aqui, é provável que ele tenha se referido aos “confrades” paranaenses que estudavam o folclore na perspectiva das belas artes e dos quais ele mantinha dúvidas sobre o emprego etnográfico, seu parâmetro científico para avaliar tais empreendimentos de estudo.

O mais interessante é que Loureiro Fernandes em certa medida rompe o discurso solidário que se acorrentava pelos membros do folclore (muitos se chamavam de “confrades”), onde havia aquela tônica da fraternidade reproduzida tantas vezes no discurso de Renato Almeida, abordagens que Luís Rodolfo Vilhena categorizou como pertencentes a um *ethos folclorístico*. Na visão de Loureiro, a “disciplina de amor”, termo que Almeida emprestava da poética do folclore de Pierre Saintyves (VILHENA, 1997: 216-217), não era algo viável para justificar a validade científica para se manter uma seção autônoma dentro do Instituto de Pesquisas. Se o folclore praticado fosse

¹⁹⁵ Documento nº 90-91 da pasta de correspondências da CPRFL na Biblioteca Amadeu Amaral, no acervo do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular do Rio de Janeiro.

cientificamente criterioso explicitado na visão de Loureiro Fernandes, aí sim ele se adequaria à incorporação à seção de Antropologia e Etnografia.

Nas mesmas páginas, Vilhena (1997: 216-217) ainda nos mostra a importância deste *ethos* que variava entre a fraternidade e o paternalismo de um *ethos militar* (1997: 212): Renato Almeida era o responsável por intermediar todas as comissões estaduais, organizar agendas estaduais e nacionais de intelectuais ímpares, advindos das formações e erudições as mais distintas. Precisava sustentar essa tônica conciliatória que ele manejava com a facilidade de quem tivera a experiência na diplomacia do Estado brasileiro na década de 1920. É a grande peça-chave que segurarão Loureiro futuramente na CDFB, como veremos. O folclore era um campo em uma crescente institucional desde fins da década de 1930 (tão embora um campo debatido já desde o século anterior), mas ainda era um campo que não adquirira legitimidade científica; e cremos, junto a Vilhena, que todo este *ethos* performado foi necessário para se alimentar na agenda destes intelectuais o interesse por tentar elevar o folclore até este patamar de conhecimento institucional e acadêmico. O “movimento folclórico” era uma autotitulação que subentendia mobilização e a criação de um sentimento unificador para tal, ainda a partir dos achados de Vilhena, para que se criasse “solidariedade nacional em torno de um ideal comum (...) (ALMEIDA apud VILHENA, 1997: 216), sendo que “isso não era apenas retórica: a forte ritualização desses encontros acabava por produzir esse sentimento concreto de unidade na maioria dos participantes” (VILHENA, 1997: 216-217).

Na esteira deste raciocínio que os enteveros de José Loureiro Fernandes e a CPRFL despertaram, podemos ponderar que, a nosso ver, o enredamento que nosso sujeito em análise teceu com os folcloristas se deu muito mais em vista à circulação neste meio intelectual folclorístico em proximidade com o alto escalão do Estado, com muitos(as) intelectuais de renome, e sobretudo por conta do movimento folclore ter se fortalecido a reboque de causas nacionalistas e salvacionistas nas quais esta *intelligentsia* se comprometia no apelo do “popular”, na defesa do patrimônio cultural em vias de “extinção” (em sentido à sua grande circulação pelas pesquisas arqueológicas em sítios que estavam em exploração predatória, como os sambaquis) e ao “resgate” e exame científico da cultura popular e étnica locais, que eram elementos propícios à amálgama da tão idealizada identidade nacional: frentes do fazer intelectual que os membros dessa classe empenhavam-se em cumprir na cultura política brasileira após os anos 1930, como já debatemos. Dito isto, a colaboração de José Loureiro ao

folclore nem tanto foi pelo discurso ciência, mas pela nação. Acontece que seu discurso cientificista solidificado também ao longo de sua formação que no início colegial é propedêutica e que conforma um elo de sentido à carreira médica e antropológica, já vimos, não lhe permitia conceber a legitimidade nas mesmas vias que os folcloristas muitas vezes consideravam suficientes para se chegar a este patamar de reconhecimento institucional acadêmico-científico. Desta forma, o folclore situou Loureiro Fernandes um ponto de desequilíbrio em que ele pendia entre o discurso da nação e o da ciência sem que conseguisse resolvê-lo, pois não se chegava em comum acordo entre esses tópicos no caso do folclore. É claro que até mesmo no desequilíbrio, havia os benefícios mútuos, pois nem só de “amor” vivia o folclore, e Loureiro Fernandes era um recurso humano importante para eles pelo seu capital intelectual, político e simbólico - bem como o contrário, pois o folclore era um meio que poderia agregar benefícios à agenda de José Loureiro Fernandes, benefícios como: estreitar relações com outros intelectuais de destaque também circulantes no eixo folclorístico; circular por um meio em constante destaque midiático e em nível nacional; ser um meio em que se pudesse também produzir/ apresentar pesquisas que Loureiro Fernandes já fazia sobre o litoral paranaense, um meio de publicar suas pesquisas, bem como direcionar pesquisadores a esta senda (como muitos indicados da FFCLPR que Loureiro apontava) para que dessem início a uma carreira intelectual; participação de amplos projetos e uma possibilidade também de angariar recursos à pesquisa; e, mais importante, ocupar um local de debate onde o nacional era a pauta.

Logo mais destas correspondências calorosas¹⁹⁶, José Loureiro Fernandes rompe vínculos temporariamente com a CPRFL. Ele até voltará a falar com seus membros futuramente, mesmo que essa composição já não estivesse presente em sua maioria – Aryon Rodrigues iria debandar em definitivo à linguística de vez na sua decisão de ir para Brasília ser professor universitário da recém inaugurada federal na década de 1960, abandonando o folclore. Fernando Corrêa de Azevedo, Oscar Martins Gomes e Edgard

¹⁹⁶ Nos últimos registros epistolares arquivados na pasta dedicada à CPRFL no Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, documento nº 92, Fernando Corrêa de Azevedo responde sobre a convocação para decisão de um novo secretário-geral para a comissão paranaense, e retruca as retratações de José Loureiro Fernandes, naturalmente indo contra a amenização que ele relatou sobre sua decisão no Instituto: “Admito porém a possibilidade de o Loureiro não se contentar com a aprovação da moção anexa e exigir que a Comissão reconsidere e retire a primeira moção. Se isso acontecer, creio que o impasse continuará, pois não me parece que nenhum dos 10 membros da Comissão que aprovaram a primeira moção esteja disposto a reconsiderar o seu voto. Quero além do mais acentuar que não houve nenhum equívoco ou mal-entendido. A Secção de Folclore foi extinta completamente e não transferida para a Secção de Antropologia. Quando a comissão votou a moção, a Secção já tinha sido extinta, e a Comissão não mantinha dúvida a respeito disso” [grifos do autor].

Chalbaud até continuam nas atividades da Comissão Paranaense, mas não farão a Comissão local funcionar no mesmo ritmo que funcionara até 1954 com José Loureiro Fernandes. Loureiro, aliás, não terá maiores contatos com esses intelectuais folcloristas paranaenses.

Desta feita, vale destacar que José Loureiro Fernandes ainda manteria os vínculos com a CNFL, mesmo que tivessem se tornado um pouco mais frouxos até o final da década de 1950. É no futuro, na década seguinte, que Loureiro irá retornar aos fluxos da *intelligentsia* dos folcloristas.

Apesar desse fato, Loureiro, logo após a desavença, receberia um convite irrecusável de Renato Almeida, falando em nome da alta diretoria do Instituto Brasileiro de Educação Ciência e Cultura (uma instituição de prestigiada reputação no fomento científico do pós-guerra no Brasil, a despeito de paradoxalmente também financiarem o folclore, área que não galgou por esta legitimidade), ainda em 1954. Na curta carta de Renato Almeida a José Loureiro de 23/09/1954¹⁹⁷, ele o trata como “Excelentíssimo Senhor Professor”, convidando-o a um cargo dentro do conselho técnico consultivo, pois consideravam “a necessidade de contar essa Comissão com sua presença, sua atividade e sua dedicação”. O mais curioso é que Almeida parecia ignorar o fato da discordância de Loureiro Fernandes com a estatura não autônoma de ciência ao folclore, evento que saturou as convivências da CPRFL com a já debatida reunião em que renunciara da comissão. Isto porque a figura de José Loureiro Fernandes era importante de se manter por perto. No fim da carta, ele escreve:

para mim, continuar a dispôr de sua colaboração é ainda um prazer muito particular, pois não só tenho podido estimar do seu valor e ainda do entusiasmo com que se tem consagrado às nossa causa, de defesa do patrimônio da cultura popular brasileiro e do seu estudo e pesquisa, *com qualquer nome que queiramos dar à disciplina que visa esse conhecimento* [grifo nosso].

Isto significa que ele relevava o “nome” em que se discutia ser a área do conhecimento responsável por estudar esses elementos específicos da cultura popular. Relevava também as respostas de Loureiro aos correligionários folcloristas do Paraná. Toda a pauta sobre o folclore ser ou não ciência capaz de reivindicar seu espaço próprio enquanto um conhecimento institucionalizado, Almeida parecia suspender – ou sacrificar - para manter José Loureiro vinculado. E deu certo. José Loureiro Fernandes

¹⁹⁷ Ver CEBDOC1650, acervo CEB.

aceita, vincula-se à entidade nacional do folclore, mais bem reputada, próxima aos grandes nomes, próximas ao Estado, sem requerer contato próximo com a Comissão que seria tocada pelos folcloristas coadjuvantes, “das escolas de música e belas artes”. Além disso, poderia continuar publicando suas pesquisas etnográficas sobre o populário. A década de 1950 foi talvez a mais atribulada de José Loureiro Fernandes em número de projetos paralelos: na vida pública; nas especializações universitárias no estrangeiro; na profissão de magistério; no fomento de pesquisas na universidade; no ofício médico particular; da presença em círculos intelectuais em sua cidade e por todo o Brasil; na atuação relacionada a museus – e no planejamento destas instituições, como seria o MAAP -; com os bens tombáveis; com a antropologia e etnologia das causas indigenistas; com a arqueologia; e, também em meio a tudo isso e a inúmeros projetos aqui desconsiderados, ainda assim permanecendo próximo ao núcleo principal do folclore. Saiu de uma posição local, regional, para ocupar uma de nível nacional: avantajou-se em estatura.

Renato Almeida, em carta data de 07/01/1955, dá retorno à missiva de consentimento de Loureiro em reintegrar ao movimento folclórico no cargo de conselheiro técnico consultivo¹⁹⁸. Almeida teve garantida a afirmação de permanência de Loureiro neste cargo. A nova função possibilitava que ele ficasse não em total compromisso com o folclore, e sim com uma interlocução com o grupo que era mais flexível, exigindo dele que só tivesse encontros esporádicos com a CNFL e que de tempos e tempos participasse dos eventos folclórico, isto é, sem participação ou voz ativa frequente (principalmente com a comissão de seu estado). Com efeito, isto lhe permitia a circulação nos grandes eventos nacionais de folclore com grande representação intelectual de diferentes campos acadêmicos e literários. Ignorar e oferecer um cargo na CNFL foi um acerto em cheio de Renato Almeida para segurar José Loureiro Fernandes no folclore. Assim não o perderia e manteria um vínculo mínimo com Loureiro que se estenderia minimamente para o futuro, assim é possível entender como Loureiro voltaria ao núcleo folclorista na década próxima, quando ele aceitou sua integração na Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro em 1961. Com efeito, confirmada a assunção do novo cargo por Loureiro como conselheiro técnico consultivo da CNFL, Almeida aproveita para defender sua posição em relação ao folclore,

¹⁹⁸ Ver CEBDOC1648, acervo CEB.

as nossas divergências não atingem contudo o ponto fundamental para o qual nos congregamos, o estudo e a defesa da cultura popular e você tem sido um dos que mais e melhor têm feito nesse sentido. *Precisamos de você, como homem de cultura e como homem de ação, e deploro que a Comissão do Paraná, que era comissão de luxo, tenha silenciado. Eu sabia disso. E deploro do fundo do coração. Prefiro os que divergem dos conceitos e trabalham pelo ideal, do que os que defendem as teorias e nada fazem por elas.* (...) Estou neste momento fazendo um livro - Teoria e Método de Folclore, em que tomo posição no debate. Pelos estudos que fiz, notei as divergências extremas em que folcloristas e etnógrafos se debatem, mas penso que nos perdemos mais em discussões do que em assuntos fundamentais. Os dois campos se interpenetram, naturalmente o da etnografia é maior, mas encontro uma enorme soma de assuntos em que os etnógrafos fazem folclore e nós fazemos etnografia. Meu ponto de vista é o seguinte: folclore é a cultura espiritual dos povos primitivos e das classes populares nas sociedades civilizadas e os fatos da cultura material que se relacionam com aquela. Considero folclore uma mentalidade e daí não sei por que quando uma lenda indígena é igualzinha a uma outra européia, - não seja folclore (...). Pessoalmente marco o dia de hoje com pedra branca. Você continuará conosco, poderemos contar com um valor real, em todos os planos, intelectual, moral e afetivo. Agradeço-lhe muito fraternalmente [grifo nosso].

Até quando Loureiro fosse Conselheiro da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro na década de 1960 (e, portanto, não mais secretário-geral da CPRFL), ele pouco participaria *in loco* da comissão de folcloristas do Paraná. A comissão do Paraná sobreviveria porque os eventos de folclore continuariam a ser realizados, agora encabeçados pela CDFB, necessitando, assim, a continuidade em agregar novos estudiosos interessados em pesquisas folclóricas. Após a saída de José Loureiro Fernandes, o desânimo institucional atingiu a comissão. Aryon Dall'Igna Rodrigues herdou o cargo, mas logo o abdicou por ter programado um quadriênio de estudos em linguística/letras em na Universidade de Munique¹⁹⁹. Fernando Corrêa de Azevedo, também em resposta a Renato Almeida²⁰⁰ frente a esta possibilidade de assumir a vaga deixada por Aryon, também resolve não assumi-la, já que justificou estar muito atarefado, desgastado em saúde, ao qual ele ressalta ter: “sobretudo motivos de ordem particular, que não quero expor, e que me obrigam a não aceitar o encargo da COMISSÃO PARANAENSE DE FOLCLORE” [grifo e caixa alta do autor]. Isso demonstra que o conflito abala o ambiente da CPRFL. A carta também mostra que Fernando Corrêa de Azevedo joga novamente as responsabilidades a Edgard Chalbaud

¹⁹⁹ Carta de Aryon Dall'Igna Rodrigues a Renato Almeida de 05/03/1955. Documento s/nº [obs.: não numerado, mas documento está na sequência dos documentos 90-91 e 92, já que é uma pasta fichário em ordem permanente] e nº 102 da pasta de correspondências da CPRFL na Biblioteca Amadeu Amaral, no acervo do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular do Rio de Janeiro.

²⁰⁰ Documento nº 97 da pasta de correspondências da CPRFL na Biblioteca Amadeu Amaral, no acervo do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular do Rio de Janeiro.

Sampaio, que antes de José Loureiro Fernandes assumiu em 1952 e que já tinha sido criticado pelo desempenho discreto na função. Chalbaud não tinha carisma e nem dinamizava a comissão compartilhando do mesmo entusiasmo idealista dos intelectuais engajados com a grande mobilização da construção da identidade nacional que intelectuais específicos de certas comissões tinham – caso de Loureiro. Não era um membro à altura do empreendimento coordenado pela CNFL.

É evidente que atividade da Comissão não se compararia mais ao que ela foi de 1949 a 1954. A dinâmica das comissões estaduais mudou bastante após 1958 (ano de instituição da CDFB), bem como suas atividades. Com exceção da Comissão Paulista capitaneada por Rossini Tavares de Lima e outros polos estaduais com folcloristas de renome (Dante de Laytano no sul, Théo Brandão e Manuel Diégues Júnior no nordeste, além de outros intelectuais pontuais locais país afora) onde os maiores agitadores do folclore estariam para fora da Comissão Nacional no Rio de Janeiro, o restante das produções das comissões estaduais estacionaria em produtividade e destaque, praticamente em marcha ao oblívio. Esquecimento que os confrades folcloristas não teriam desta ação polêmica de 1954 envolvendo José Loureiro e o arrefecimento de seu entusiasmo e engajamento com o folclore.

A título de exemplo, o paulista Rossini Tavares de Lima, em carta²⁰¹ a Loureiro Fernandes datada de 1960, diz a ao intelectual paranaense que “*é uma pena que você, folclorista de primeira água, tenha se afastado do folclore desde o Congresso do Paraná [II CBF] [grifo nosso]*”. Ele cutuca outros intelectuais polivalentes como Loureiro Fernandes, que pareciam perder o ânimo com o folclore, exalta a qualidade de pesquisadores de folclore frente aos das ciências sociais e apela para as nostalgias dos idos de 1949-1954, até quando Loureiro Fernandes participou assiduamente da CPRFL:

Também o [Oswaldo Rodrigues] Cabral²⁰² parece não querer saber mais nada com o assunto. Dessa maneira, a excelente equipe que possuíamos de verdadeiros pesquisadores vai desaparecendo. Aqui em São Paulo, entretanto, eu resisto a tudo e a todos. Inclusive, o [Alfredo João] Rabaçal, com inteiro êxito, acaba de realizar curso de formação de pesquisadores de folclore na [Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo]²⁰³. E a escola

²⁰¹ Ver CEBDOC1562, acervo CEB.

²⁰² Oswaldo Rodrigues Cabral (1903-1978) foi um pesquisador catarinense, também médico de formação (formou-se em 1929 na mesma Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro que Loureiro). Era professor da UFSC, atuando como historiador, além de ter suas interfaces com o folclore e com a política de seu estado natal.

²⁰³ Alfredo João Rabaçal era da Comissão Paulista de Folclore e defenderia em 1963 uma dissertação sobre Congadas na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo (atual Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo), cuja banca foi Herbert Baldus, Fernando Altenfelder, Antonio Rubbo Muller, Renato Almeida e Dante de Laytano. Portanto, uma banca mista com a sociologia. Ver:

formou cerca de vinte pesquisadores, que hão de nos ajudar bastante. Temos, também, realizado cursos em várias cidades do interior. E, dessa maneira, a nossa Maria de Lourdes Borges Ribeiro²⁰⁴ ganha o [Concurso Mário de Andrade de Monografias sobre o Folclore Nacional, prêmio que durou dos anos 1946 a 1975²⁰⁵,] em que concorrem antropólogos e sociólogos locais e de outros estados, com banca de sociólogos da [FFLCH-USP]. Eu não sei como apelar a você para que volte um pouco mais as suas vistas para o folclore do Paraná, de grande importância para os nossos estudos em São Paulo. Na minha Itapetininga, no festival folclórico do ano passado, foi apresentada uma congada, representação apenas, que me fez recordar muito a que assistimos na bela Curitiba, em 1953 [no II CBF].

Vemos que um dos principais nomes do folclore começava a apelar para os membros que debandavam dos interesses estritamente científico do folclore, insinuando inclusive que, não bastassem os folcloristas estudassem os temas “em vias de desaparecimento”, era um meio intelectual em perigo de extinção, salvo não fossem pelo esforço desses folcloristas de São Paulo (que sempre se impuseram enquanto a comissão mais produtiva). Renato Almeida agia de maneira semelhante, não apelando tanto mais para a disputa científica em si, mas investindo no lado emocional dos folcloristas. A apelação era afetiva, nostálgica, e ousava com a disputa dos trabalhos folclóricos sendo publicados/ divulgados e a repercussão de suas qualidades no universo acadêmico já vigente.

José Loureiro Fernandes também não deixaria o ocorrido da CPRFL de 1954 cair no esquecimento. Em carta a Renato Almeida escrita em 1964²⁰⁶, respondendo sobre a possibilidade dele reestruturar a comissão paranaense de folclore, Loureiro rememora o evento marcante de dez antes:

vai ser um pouco difícil de reorganizar a comissão com elementos antigos,

<<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=tematico&pagfis=23684>>. Acesso em 06/11/2018.

²⁰⁴ Maria de Lourdes Borges Ribeiro (1912-1983) foi folcloristas, pesquisadora, poeta e escritora paulista, tendo sido também professora licenciada de várias escolas no estado de São Paulo. Estudou o Jongo e foi elogiada pelo caráter de “experiência participativa” que teve em seu trabalho campo no Vale do Paraíba. A banca do concurso “Mário de Andrade” desse ano elogiou e recomendou-lhe ampliação da bibliografia antropológica (SOUSA, 2016: 169-170). Para acessar mais informações biográficas sobre a autora em questão, visitar: <<http://www.jornalonline.com.br/2013/fev/retrato/4906-maria-de-lourdes-borges-ribeiro-a-folclorista>>. Acesso em 06/11/2018.

²⁰⁵ Ver Sousa (2016). Nesta dissertação de mestrado, mesmo que superficialmente e com algumas informações que consideramos imprecisas, como ao dizer que houve a participação de José Loureiro Fernandes no Congresso Internacional de Folclore em 1954, o que não confirmamos; vemos a tensão de Loureiro com a CPRFL e com o folclore em geral ser também rememorada na pesquisa, como um fato elegido para demonstrar que o campo do folclore esteve em disputa com pelo epíteto de ciência com as ciências sociais, assim como o fez, pela primeira vez, o pioneiro trabalho de Luís Rodolfo Vilhena (1997). Há também a menção de Loureiro ter criticado muitos itens da Carta do Folclore Brasileiro publicado no I CBF em 1951.

²⁰⁶ Ver CEBDOC1814, acervo do CEB.

alguns acham que é assunto morto, que não vale a pena recomeçar, creio que só o poderemos fazer com a colaboração de elementos novos. Não seria interessante nomear outro que não eu, dada as ocorrências havidas há dez anos? Você sabe que, de minha parte não há problemas; só quero ajudar a Você como Presidente que sou do IBECC local.

E agora, no último subitem desta dissertação, iremos revelar um pouco das últimas relações que José Loureiro Fernandes terá com o movimento folclórico brasileiro. Tudo ocorre a partir de 1961. Vimos que ele até já tinha retornado ao cargo do conselho técnico-consultivo em 1955 por insistência de Renato Almeida, porém, ele não foi um funcionário tão contundente da CNFL na última metade da década de 1950.

Sabe-se que José Loureiro Fernandes participou de reuniões com os folcloristas da CNFL, sempre convidado aos eventos de folclore. Em 1957, esteve presente no III Congresso Brasileiro de Folclore em Salvador. Este evento este tomado pela tensão entre folclore e ciências sociais, tanto que teve uma mesa-redonda de título “Folclore e Ciências Sociais”, conforme aponta periódico *Correio Paulistano* de 20/07/1957²⁰⁷. Veremos um pouco mais desse evento em seguida.

Enfim, será com a CDFB que ele participará de agendas mais aproximadas dos folcloristas da comissão central, a nacional, num período de ampla correspondência porque José Loureiro Fernandes estava num momento de profusão institucional na UFPR, quando já havia criado o Departamento de Antropologia da UFPR em 1958, o Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas e, também, viria a fundar o MAAP em 1962. E o folclore esteve em grande interlocução nesse período em que esteve à frente da institucionalização do MAAP.

Antes “conselheiro técnico consultivo” da CNFL quando esta paraestatal ainda não existia dentro de um órgão federalizado, a CDFB (instituída durante o governo de Kubitschek), o anúncio de José Loureiro Fernandes dentro do Conselho Nacional de Folclore - não mais “Conselho Técnico” – ocorre em quando o Diretor Executivo Edison Carneiro expede uma missiva a Loureiro onde ele externa sua intenção de apresentá-lo como novo funcionário ao então presidente Jânio Quadros²⁰⁸. A

²⁰⁷ Ver documento nº11 dos 23 fragmentos de jornal da pasta virtual acessível no link a seguir: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=tematico&pagfis=9531>>. Vale lembrar que há uma fotografia de Loureiro Fernandes neste fragmento de periódico. Acesso em 06/11/2018. Acervo da hemeroteca digital do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, no Rio de Janeiro.

²⁰⁸ Documento localizado na Pasta “101” de ofícios e cartas da Comissão Paranaense de Folclore – correspondência expedida entre 1961 e 1969, estante 01, caixa 009, pasta 01/14, envelope 01/01, acervo da Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular.

oficialização vem com a publicação em Diário Oficial em 20/04/1961²⁰⁹.

5.3 CORRESPONDÊNCIAS FINDAS: OU O FIM DAS EXPECTATIVAS DE LOUREIRO FERNANDES COM O FOLCLORE A PARTIR DA CAMPANHA DE DEFESA DO FOLCLORE BRASILEIRO NA DÉCADA DE 1960

Mesmo em contrassenso às ciências sociais, o folclore sobreviveu à década de 1950, decênio que quase solapou por completo a dignidade do conhecimento folclórico em sua pretensão de se tornar conhecimento institucionalizado, a saber, com um conjunto de repertórios, técnicas, instrumentos de análises e conceitos próprios. O folclore foi negociando seu espaço de saber com as já estabelecidas ciências a partir de congressos que reforçavam a unidade de grupo. Tal campo discutia grandes temas comutados no âmbito dos conhecimentos acadêmicos, e acabou sofrendo represálias por tal. Já vimos alguns destes grandes temas de passagem: a identidade da nação, a análise intérprete de sua composição étnica e histórica para a cultura dita brasileira e as culturas populares particulares que, aos folcloristas, continham em si uma representatividade - um germe - da nação. Em geral, a eles interessava temas que gravitavam sobre aspectos sociológicos e etnográficos, ergológicos ou tecnológicos, quais sejam, os últimos dois campos mencionados em proximidade à arqueologia ou à antropologia das técnicas.

Todos esses enfoques eram compartilhados entre esses intelectuais que possuíam legitimidade e entre aqueles que estavam à margem, a pleitearem seu espaço dentro da universidade de modo praticamente clandestino. Para que o folclore falasse ao lado das ditas ciências, era preciso quase que uma espécie suborno para isso, quase que como uma relação de amizade onde o folclore. Além de se comportar, às vezes tinha de oferecer boas propostas para que os intelectuais das cátedras e departamentos universitários se deixassem acompanhar por aquelas redes de ditos, para eles, diletantes.

O já referido III Congresso Brasileiro de Folclore de Salvador ocorrido de 02 a 07 de julho de 1957 foi praticamente o último dos congressos de folclore de abrangência nacional com ampla participação, ainda mais por intelectuais de áreas diversas. Um dos últimos congressos nacionais (sem se considerar as Semanas

²⁰⁹ Documento c.20/61 da Pasta “101” de ofícios e cartas da Comissão Paranaense de Folclore – correspondência expedida entre 1961 e 1969, estante 01, caixa 009, pasta 01/14, envelope 01/01, acervo da Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular.

organizadas pelo movimento, eventos de menor proporção) que José Loureiro Fernandes foi. Ele era do Conselho Técnico da CNFL àquela altura.

O tom da fala de Renato Almeida na sessão de abertura deste evento já dava as pistas da posterioridade das atividades CNFL e comissões estaduais para o padrão de um órgão ao estilo da CDFB - uma “campanha de defesa” do folclore brasileiro com discurso de tônica salvacionista - e onde também teriam um discurso comum defendendo um tipo multifacetado de intentos institucionalizantes e a propagação da ideia de se fortalecer o campo do folclore. E isto se faria através dos intelectuais que desejavam lutar por seu campo como podiam, a preservarem seu lugar de fala no jogo de discursos dentro do embate entre as diferentes áreas credenciadas para à fala. A grande intenção era chegar o mais próximo de instituições de pesquisa legitimadas para tal: barganhar espaço dentro de cursos e disciplinas universitárias, em museus, institutos, eventos populares, muitos deles postos em prática atividades relacionadas ao folclore com colaboração dos planos de governo do poder executivo e do legislativo (reconhecimentos do folclore em datas e outras leis), publicação e editoração de trabalhos escritos, montagens de bibliotecas, entre outras maneiras. Renato Almeida discursa na sessão de instalação do III Congresso²¹⁰:

(...) no plano social, a [CNFL] conseguiu dar valor ao estudo, incentivar pesquisas, promover reuniões e festivais, organizar museus, defender o folclore, relocando-o, na posição que lhe cabe no conjunto das ciências do Homem e como elo de continuidade, nacionalizante, apenas começamos. O estudo do folclore ainda não está organizado, nem existem possibilidades das pesquisas devidas[,] nem se conseguiu ainda mais do que boa vontade. Dissipamos uma atmosfera, não digo hostil, mas de certo modo prevenida, e a tornamos simpática, por vezes mesmo solícita. Mas isso não nos levou ainda a alcançar elementos de ação[,] nem nos conduziu à realidade na qual o folclore seja uma disciplina universitária e haja meios de fazer o levantamento científico de seu acervo. No currículo das universidades e dos institutos de educação não situamos ainda o Folclore, estudando apenas nos conservatórios de música, com resultados que justificam mais do que quaisquer argumentos sua inclusão nos demais cursos. O seu ensino nas Faculdades de Filosofia, no âmbito da Antropologia, não só se recomenda, mas se torna fundamental, seja pelos conhecimentos da cultura "folk", com qualquer amplitude com que se conceitue o folclore, seja pelo que significa na formação do professor, como elemento reconhecidamente importante na didática. Não há-de-ser a uma assembléia de especialistas que vou dizer do assunto, mas é daqui que devo, e o faço uma vez mais com a maior ênfase, lançar o meu apelo, que é de todos nós, no sentido de ser estabelecido em definitivo o ensino do Folclore em nosso país [grifo nosso].

²¹⁰ Ver documento nº12 dos 23 fragmentos de jornal da pasta virtual acessível no link a seguir: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=Tematico&PagFis=9547>>. Discurso transcrito para o jornal *Diário de Pernambuco* de ??/07/1957. Acesso em 06/11/2018. Acervo da hemeroteca digital do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, no Rio de Janeiro.

Renato Almeida ameniza a hostilidade que a disputa pela legitimidade científica do campo em relação às ciências sociais vinha sentindo nos últimos anos e que, na vida de Loureiro, tivemos como termômetro desta atmosfera pesada ao detalharmos o conflito de José Loureiro Fernandes com a CPRFL em 1954. O musicólogo chefe da CNFL continua a tônica apelativa naquele discurso:

Não podemos continuar a ser gata borralheira de uma família de ciências, onde a contribuição de nossas observações, de nossas análises, de nossas conclusões é de importância essencial e básica. Não temos de nos contentar (...) em ser dependência de disciplinas conexas, mas devemos buscar as características do Folclore em função dos seus próprios fatos e não de concepções advindas de ciências a ele pertinentes. E não havendo ensino organizado, não pode existir pesquisa sistemática. *Os nossos esforços nesse sentido falham continuamente e devemos, por isso mesmo, suportar a carga do amador e do dileitante de toda espécie, falseando e improvisando, dentro de meia dúzia de estereótipos correntes, em crônica de costumes ou devaneio artístico.* O folclore só pode ser visto e analisado com metodologia e técnica adequadas. Ninguém é culpado, porque sem base não se faz ciência. E a investigação do folclore, como toda pesquisa de ordem social, é dispendiosa, exige especialistas, necessita de aparelhagem, de registro e tem de ser feita no campo.

Assim, o folclorista ameniza a tensão com as áreas das ciências sociais como parte do próprio jogo de manter o folclore vivo no pleito da legitimidade enquanto produtores de conteúdo de caráter científico.

Tal circunstância em ebulição que entrevemos neste registro de 1957 demonstra sintomaticamente um ambiente de disputa que os debates entre folclore e ciências sociais já eram sinalizados em 1954: José Loureiro Fernandes e o rompimento com os folcloristas paranaenses foi um exemplo. Ele, porém, dispõe de mais peças documentais que são chaves para compreendermos a perspectiva que ele continuava a manter ainda em 1957, mesmo aproximado do folclore, e que não mudaria demais em relação aquela manifestada no imbróglio com a CPRFL. Um documento de 09/04/1957, cujo verso possui manuscritos os rascunhos de José Loureiro Fernandes registrando seu ponto de visto sobre o embate entre folcloristas e sociólogos é crucial²¹¹, pois Loureiro assinala:

Comentando o tema, outro mestre da Sociologia (...) argumentou com muita clareza de ideias uma tentativa de situar os estudos folclóricos no plano das ciências sociais. Insistindo, na necessidade de uma compreensão mais exata dos fatos sociais, usou num determinado momento de suas considerações, a propósito do fato folclórico, da expressão “reminiscências nos campos da

²¹¹ Ver CEBDOC234, acervo CEB. Não se sabe se os comentários rascunhados realmente condizem com a data do documento originalmente do tipo oficial/circular, timbrado pela FFCLPR, do seu anverso. Também não sabe em que evento ele participou para registrar aquelas anotações.

cultura” que, a nosso vêr, é realmente um aspecto que, a par da aceitação popular, dão características fenomenológicas à vida coletiva que merecem estudo por parte de uma ciência específica. *Foram acalorados os debates por parte dos folcloristas. Foi manifesta a divergência se houve comentários apaixonados (...), houve outros severos e fundamentais como o do Professor Renato Almeida, cioso em defender os princípios fundamentais estabelecidos na Carta do Folclore Brasileiro, aprovado em agosto de 1951 no [I CBF]. Mas inegavelmente o ponto de vista da sociologia parece preponderar sobre aquela recomendação da [referida] Carta (...) [documento interrompido] [grifos nossos].*

José Loureiro resguarda em suas notas particulares a ideia de que parte da razão do argumento folclore era corolário das “paixões”, contrapondo esta característica difamatória para “homens de ciência”. No entanto, a paixão em certo sentido era uma *raison d’être* válida a um projeto com finalidades nacionalistas como o que era tocado pelo movimento folclórico. E essa mentalidade se estenderia também nas ações da CDFB.

Avaliando a situação do folclore de 1957 (ano daquele evento) em diante, quando o movimento folclórico se institucionalizaria na CDFB, é correto pensar que havia até certa esperança por parte dos folcloristas em atingirem o estatuto de ciência universitária. Mas, para aquelas disciplinas que não tinham tal estatuto, como seria o caso do folclore, havia a possibilidade da filiação com os projetos de Estado: como foi a CNFL, suas comissões estaduais e, posteriormente, o órgão federalizado CDFB - todos eles a virarem organismos de desenvolvimento de pesquisa e produção cultural que compuseram agendas paraestatais do *establishment* brasileiro em seu já longo processo de construção de uma identidade nacional. A “sorte” do folclore no Brasil foi ter encontrado em fins da década de 1950 na gama de projetos do IBECC uma interlocução com uma das agências globais da ONU em grande atividade no Brasil, a Unesco, que, com efeito, visava naquele momento “articular a associação internacional dos folcloristas aos esforços, que caracterizaram os primeiros anos daquela organização, em favor da compreensão mútua entre as culturas” (VILHENA, 1997: 95), resposta ao episódio da Segunda Guerra Mundial²¹². Conceitos circulados dentro da *intelligentsia folclórica*, como o de “fato folclórico universal”, que pressupunha unidade fundamental humana, iam ao encontro da política da UNESCO de compreensão entre os diferentes grupos sociais (VILHENA, 1997, 278-279) – mesmo que saibamos da problematização

²¹² E não somente o folclore foi investido. Antropólogos e sociólogos também foram recrutados nesta miríade de esforços em prol dos direitos humanos a serem reforçados com esforços intelectuais, teóricos, aos paradigmas ultrapassados que iam à contramão de tais concepções defasadas (Raça e História de Claude Lévi-Strauss, por exemplo, é uma carta contra o racismo e o evolucionismo social).

sinalizada neste postulado conceitual, assinalado por Vilhena de que há um fundo evolucionista nessa ideia ao pressupor o estabelecimento teleológico de pares em oposição como o de primitivo-erudito (ver nota-de-rodapé 192).

O folclore atingiu, de todo modo, um novo patamar com a CDFB em sua esfera de atuação. Luís Rodolfo Vilhena bem sinalizou sobre o “sucesso relativo” do folclore (em proporções que o autor afirma terem sido diferentes que os folcloristas imaginavam conseguir) (1997: 42) ter vindo sobretudo após esta fase. Ele certamente vem em maior peso após a criação da CDFB. A a(bran)gência intelectual do folclore em congressos de nível nacional foi muito mais potente na década de 1950 (VILHENA, 1997: 24), porém, essa estabilização institucional federalizada após 1958 rendeu bons frutos, pois a área do folclore na “prática foi institucionalizada em institutos, museus, órgãos do governo estadual e federal” (VILLAS BOAS, 1992b apud VILHENA, 1997: 40). A década de 1950 já dava indícios que o caminho do folclore era mesmo pela tangente das ciências sociais. Vários museus e institutos efêmeros de folclore surgem nessa década, como o da Escola de Música e Belas Artes do Paraná, e ainda o Museu de Folclore do Ibirapuera criado pela Comissão Paulista de Folclore, entre outros.

Concluí-se que mesmo o folclore não se tornando disciplina acadêmica universitária, mesmo assim conseguiu adentrar na pauta das universidades. Luís Rodolfo identifica o caráter de disciplina *lato sensu* que a área adquiriu ao ser introduzida em vários cursos universitários até os dias de hoje (em um resultado que, sabemos, só se fez a partir desse esforço inicial da *intelligentsia* do movimento folclórico). Hoje o folclore é uma área de estudo *lato sensu* que não se consolidou no seio das disciplinas *stricto sensu*. Consolidou-se como temas das artes até hoje e está no currículo de inúmeras disciplinas que abrangem um cabedal de assunto referentes à “cultura” que se afastam do estudo das ditas ciências puras, como nos departamentos de turismo, educação física, pedagogia, entre outros. Essa reflexão está mais bem sinalizada no trabalho de Vilhena (1997: 39-43).

Entendemos que no Paraná, José Loureiro Fernandes, antropólogo com uma formação “dura”, herdeiro de uma formação cientificista em todos os campos em que se graduou e especializou, não discordava dessa visão crítica e muitas vezes cética dada ao folclore e fomentada pelas ciências sociais. O folclore não teria orientação científica ou critérios de uma “ciência pura” em seus padrões. Como defendemos durante todo este trabalho, Loureiro adquiriu o rigor cientificista da antropologia francesa, e seu aporte teórico metodológico condensava uma base bastante ampla de propedêuticas, tanto as

disciplinas exatas e biológicas que ele cativou em sua formação secundarista durante a tenra idade; bem como na formação básica médica que, ela mesmo, ajudou-o a se alavancar aos estudos antropológicos baseados na antropologia física. É a partir de suas experiências em diferentes agendas intelectuais e institucionais em que ele se abriu suficientemente à pauta da cultura, tendo sido também um contributo para tal o ideário progressista e nacionalista que pairava na classe intelectual do Brasil da república dos anos 1930 para que Loureiro embarcasse nas tendências da *nation-building* envolvendo a cultura, a ciência e a criação universitária em sentido aos rumos que se tomaram como os mais corretos ao futuro do Brasil.

Ao juntarmos as peças deste quebra-cabeça, é possível vermos que Loureiro Fernandes e o folclore tinham pontos de intersecção nítidos: a comum ideia de que a etnografia era até capaz de estudar os fenômenos da cultura popular; a congruência de imaginarem que estudar essa cultura popular era uma maneira de revelar, ou (re)constituir, os princípios de uma suposta identidade nacional; de que o folclore conseguia somar intelectuais bem reputados para discussões em torno de assuntos já bem assentados nesse chão comum de princípios sobre a nação, inclusive, aproximando-lhes através de uma agenda que detinha uma causa de fundo nacionalista tida como nobre, uma “Campanha de Defesa” do folclore; e, não obstante, na ideia de que o folclore poderia contribuir para a criação de instituições com finalidades educativas e culturais, sobretudo porque era uma agenda paraestatal com bons recursos e porque provida espaço de publicação e editoração de artigos e estudos dos folcloristas e intelectuais ali envolvidos – o estudo de Ana Teles da Silva (2015) trabalha justamente um período prolífico da CDFB com a publicação de seu periódico, a Revista Brasileira de Folclore (1961-1976).

Isso tudo erguia pontes para que Loureiro atravessasse em idas e voltas quando julgasse viável e coerente. No entanto, José Loureiro Fernandes se incomodava nesse trânsito.

Não bastasse sua cisão com os companheiros de estudos do folclore em 1954, ele continuou a externar a discordância em muitos quesitos dos *modi operandi* do folclore. Seus primeiros dissabores como conselheiro ocorrem nas correspondências com Edison Carneiro. Como se imagina, Loureiro, dado sua atividade e importância dentro da UFPR, tinha interlocução avantajada para mobilizar contatos dentro da referida universidade. Conhecia de perto Flávio Suplicy de Lacerda, seu reitor de 1949-1964, que se tornaria ministro da educação nos tempos da ditadura civil-militar. Além

disso, também era aproximado do Departamento de Educação e Cultura da Universidade.

Edison Carneiro, em carta enviada a Loureiro em 21/12/1961, com tom um tanto rude, fala sobre um curso de folclore que a Campanha queria organizar na universidade paranaense. Como dissemos, essa era maneira do folclore transpor as fronteiras acadêmicas a ele impostas como fortuna da última década. Ele escreve a Loureiro: “você me falou desse curso, mas ficou de mandar programas, datas, etc., e não o fez. (...) Renato Almeida, que também daria algumas aulas no curso (...) está pior do que eu, pois não recebeu o convite do Magnífico [Reitor] e nem carta sua”²¹³. A resposta de José Loureiro a ele em 06/02/1962 é incisiva, por vezes dura e provocativa:

há um engano seu quando diz (...) que me comprometi a enviar programa, etc. (...). Conversei com o Reitor, a propósito da realização do curso (...), considerou perdida a oportunidade uma vez que o Departamento de Educação e Cultura, não recebeu o necessário expediente da Campanha, em tempo para ser programado nos cursos de Verão. Temos, pois, de reconsiderar o caso, e aceitar um outro planejamento para que não fracasse, este ano, em nosso meio, a iniciativa de realizar um curso de folclore em nível de extensão universitária (...). Poderemos fazer o referido curso, como curso de extensão universitária em maio ou junho, ou então no 2º semestre (...). Para mim seria melhor no segundo semestre, dado os compromissos que tenho com a montagem do Museu de Paranaguá. (...) Consulto o ilustre Diretor Executivo da [CDFB] se não seria o caso (...) a idéia da realização da reunião anual do Conselho Nacional de Folclore, em 1962, no Paraná) de realizarmos a referida reunião nessa época. Poder-se-ia, então, acertar pormenores que colocassem em relevo, no meio universitário, os estudos folclóricos brasileiros. Falando em [MAAP], essa Diretoria Executiva havia prometido um auxílio às nossas coleções, o qual consistiria, no mínimo, numa coleção de cerâmica popular procedente do norte do Brasil (...). *Quando receberemos o prometido auxílio? Espero não esqueça* remeter publicações à Biblioteca do [MAAP]. (...) *Recebi seu outro ofício, confesso estranhei aquele caso do “Curso sobre Folclore” se tornar “Escola do Folclore” (...) ao contrário do que você havia afirmado aí no Rio*²¹⁴ [grifos nossos].

É visto que José Loureiro Fernandes abre as portas do Departamento de Antropologia para o folclore, mas com ressalvas e como um curso de extensão. Aproveita e em troca relembra a Campanha dos favores recíprocos. Além disso, a carta aponta seu estranhamento bem taxativo com Edison Carneiro: o desentendimento do evento que estava acordado ser “Curso” se tornar “Escola”. O segundo termo transmitia

²¹³ Documento localizado na Pasta “101” de ofícios e cartas da Comissão Paranaense de Folclore – correspondência expedida entre 1961 e 1969, estante 01, caixa 009, pasta 01/14, envelope 01/01, acervo da Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular.

²¹⁴ Documento Of.nº19/62 localizado na Pasta “101” de ofícios e cartas da Comissão Paranaense de Folclore – correspondência recebida entre 1961 e 1972, estante 01, módulo 02, caixa 009, pasta 02/14, envelope 01/01, acervo da Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular.

a ideia de formação pouco séria em termos acadêmicos²¹⁵.

A resposta de José Loureiro Fernandes ao “outro ofício” mencionado na última missiva vem em 07/03/1962²¹⁶, faz Carneiro marcar toda a carta com sublinhados nas palavras datilografadas na resposta do paranaense, colocando algumas interrogações. O ofício diz, no geral, que não há problema da UFPR conveniar o curso de folclore de ser ministrado na instituição, mas coloca condições que irrita o folclorista:

Professores designad[os] pelo Conselho Técnico Administrativo da FFCLPR [da UFPR] (...), a referida comissão [Loureiro Fernandes, Cecília Westphalen e José Nicolau dos Santos, insiste] na conveniência de alterar o primitivo teor e ficar consignado no texto Convênio a ser assinado, que, aprovada a orientação do levantamento, dentro das diretrizes gerais da Campanha, a direção e orientação técnica da pesquisa será confiada ao Departamento de Antropologia (...) por se tratar da disciplina cujo estudo lhe compete orientar e estimular, mormente agora que vem de ser criado um excelente núcleo de trabalho, na Divisão de Artes Populares do [MAAP] de Paranaguá.

Loureiro endurece o tom no que vem a seguir nesta carta/ofício da decisão da comissão da UFPR que julgou a possibilidade do folclore ser aplicado num curso de extensão:

Embora não seja exatamente o que na Direção Executiva da Campanha desejava, quero crer que a intenção da referida cláusula do contrato, que era assegurar o rigor e seriedade da pesquisa, está assegurada, pois a autoridade do Departamento, na seriedade e impulso que tem emprestado ao estudo das várias disciplinas já é questão pacífica na opinião científica nacional e estrangeira [grifos e “?” de Carneiro]. Por outro lado há fatos que criam, em nosso meio universitário, uma certa desconfiança quanto à seriedade científica dos trabalhos e demais atividades de Campanha. Professor que esteve em São Paulo, relatou aqui o caso do Museu de Artes e Técnicas Populares do Ibirapuera e da atitude da Campanha, querendo no “dizer dos paulistas”, apoderar-se da sua administração. O que é que há? Tudo isso começa a acreditar que errei por não haver encaminhado definitivamente o meu pedido de demissão, em fins de 1961, o que não fiz atendendo suas ponderações.

Vemos que José Loureiro Fernandes nessa resposta, deixa claro seu entendimento que era mantido igual a antes sobre o folclore: para ele, o folclore,

²¹⁵ Algo que José Loureiro Fernandes descreve no ofício 41/62 de 08/03/1962 é que o termo gerou “atitude de reserva (...) quanto ao interesse que a Campanha realmente tem no *estudo sério* do Folclore Brasileiro”. Documento localizado Pasta “101” de ofícios e cartas da Comissão Paranaense de Folclore – correspondência recebida entre 1961 e 1972, estante 01, módulo 02, caixa 009, pasta 02/14, envelope 01/01, acervo da Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular

²¹⁶ Documento Of.nº40/62 localizado na Pasta “101” de ofícios e cartas da Comissão Paranaense de Folclore – correspondência recebida entre 1961 e 1972, estante 01, módulo 02, caixa 009, pasta 02/14, envelope 01/01, acervo da Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular.

praticamente sob uma forma tutela da Antropologia, poderia sem dúvidas produzir contributos à área, apesar da desconfiança que ele pudesse passar aos intelectuais orientados compulsoriamente pelo rigor científico e metodológico quanto ao seu “rigor e a seriedade da pesquisa”. Ele também repete a reação de que o favor de permitir o curso de folclore existir, mesmo que só permitido através da chancela da antropologia, é um favor a não ser reclamado (como os favores que o Instituto de Pesquisas já havia prestado à CPRFL e que para Loureiro estariam “mal agradecendo”). Além disso, o paranaense subentende em seu enunciado a desconfiança na Comissão Paulista, a mais exaltada das comissões em termos de produtividade, regido por Rossini Tavares (com quem criaria uma tensão na interlocução bibliográfica). A desconfiança formada por essa impressão negativa dos paulistas é de que o folclore supostamente podia “se apoderar” com a chance de acesso à Universidade através destes projetos de extensão. Loureiro, assim, frustra e passa a desconfiança em conceder autonomia a uma área à qual havia sido tolhida de sua legitimidade acadêmica. No fim da carta, vê-se mesmo um arrependimento de estar interagindo com folclore. Novamente, não será Carneiro quem insistirá na sua permanência na Campanha, pois ele renuncia ao cargo com a ditadura militar pelo fato de ser membro do Partido Comunista (VILHENA, 1997). Será Renato Almeida, o conciliador, que assume a vaga de Carneiro.

A partir da análise de tais cartas, entendemos ser possível afirmar que José Loureiro Fernandes detinha o prestígio que lhe permitia assim agir; era o intelectual de visibilidade, contatos e portas a serem abertas para a tão sonhada ascensão do folclore à universidade e à sua consagração institucional em termos de cientificidade. Mesmo com a rispidez nas palavras direcionados ao diretor executivo (e que ele, cronologicamente, continua a manter por vezes²¹⁷), Edison Carneiro não lhe respondia no mesmo tom. Continuava a atender algumas das reivindicações de Loureiro Fernandes, como o convênio financeiro ao MAAP (que gerará problemas por conta de uma retenção da

²¹⁷ O ofício 41/62 já mencionado na nota-de-rodapé 210 repete algumas declarações bastante grosseiras são dirigidas a Edison Carneiro quanto à falta de clareza na comunicação sobre o curso de extensão que o folclore queria fazer na Universidade; sobre a falta de verba da UFPR dita de uma forma que tentava “situar” o interlocutor de maneira direta até demais; cobrando certas pautas de grupos de folclore (como um mencionado, “Os Filhos de Gandhi” e de “dançadores de frevo”) mencionados de fazerem apresentações no Paraná, mas utilizando um argumento que demonstrava preocupação financeira e com agendamento com a instituição universitária paranaense a respeito dessa “turnê”; com a crítica ao nome do “projeto” da Escola de Folclore que ele aproveitaria a citar a leitura de aquilo não era adequado para um ciência a se mostrar “séria” sob critérios acadêmicos; por fim, ele dá a ideia de que o MAAP iria atrasar a inauguração e sugere fortemente adiarem a sessão do Conselho “prometida” de ser sediada em Curitiba, colocando como prioridade, sem dúvidas, o museu que ele estava prestes a fundar (e que cobrava as verbas de auxílio da Campanha).

conta bancária da UFPR que atrasará o seu saque), e também a concessão de livros para a composição de bibliotecas de folclore – biblioteca que Loureiro somou ao MAAP e à famosa biblioteca do IBECC na Reitoria da UFPR, então chamada de Biblioteca Silvio Romero (com fim incerto), cujo nome importava divulgar para canonização de intelectuais na história do folclore.

Edison Carneiro adotava as antigas concepções de Amadeu Amaral (da década de 1920), intelectual que ele havia elegido enquanto cânone visto numa perspectiva histórica ao folclore (vimos no capítulo um), com fins de consagração institucional: ele as retoma “referindo-se à ‘criação de um ‘museu de folclore’ e de uma ‘biblioteca especializada’, ao mapeamento do folclore brasileiro e ao aliciamento, nas diversas localidades do país, de ‘correspondentes’ capazes de realizar a coleta primária”, julgadas indispensáveis às funções do folclorista em vias de profissionalização científica (VILHENA, 1997: 107).

Os comentários desestimulantes de Loureiro Fernandes continuavam aparecendo, como numa carta a Flávio Suplicy de Lacerda, então reitor da UFPR, que ele envia em cópia a Edison Carneiro em 09/03/1962²¹⁸: “realmente não é muito expressivo esse auxílio (...). Acredito, no entanto, que para o futuro possamos receber novos auxílios anuais desse órgão”. Ele então comenta que desta forma iriam “favorecendo, dentro da sua finalidade de Defesa do Folclore Brasileiro, a progressiva ampliação da biblioteca e das coleções destinadas ao estudo da ciência folclórica em nosso meio universitário”.

Rossini Tavares de Lima, outro Conselheiro da Campanha, só que de São Paulo, além de ativo comissionário de seu estado (coisa que Loureiro Fernandes não era), também estava tendo desafetos com a Campanha (acontecimentos que ele relata em carta a Loureiro²¹⁹). Rossini tinha um temperamento hostil, às vezes semelhante com o de Loureiro. Em nova troca epistolar com Edison Carneiro²²⁰, o paranaense lhe mostra saber desses dissabores, inclusive o desentendimento entre Edison Carneiro e o

²¹⁸ Documento Of.nº42/62 localizado na Pasta “101” de ofícios e cartas da Comissão Paranaense de Folclore – correspondência recebida entre 1961 e 1972, estante 01, módulo 02, caixa 009, pasta 02/14, envelope 01/01, acervo da Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular. É mister ressaltar que no documento seguinte (Of.nº15/62), no mesmo diretório de arquivos mencionado, Loureiro mantém a mesma postura áspera para praticamente as mesmas cobranças.

²¹⁹ Carta pessoal, sem numeração ou protocolo de arquivamento, datada também de 12/03/1962.

²²⁰ Documento protocolado como nº 98/62, localizado na Pasta “101” de ofícios e cartas da Comissão Paranaense de Folclore – correspondência recebida entre 1961 e 1972, estante 01, módulo 02, caixa 009, pasta 02/14, envelope 01/01, acervo da Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular.

Conselheiro carioca da Comissão Nacional, Joaquim Ribeiro²²¹, e retruca: “Vocês não conseguiram se entender, imagine se os “Conselheiros” continuam assim. Adeus Campanha!”.

É salutar notar que essa reação ardente nas missivas à Campanha são parte de uma insatisfação que José Loureiro Fernandes com o grupo folclórico. As cartas continuam no mesmo tom de exigência e criticidade às interlocuções da Campanha com os conselheiros e no tocante ao modo como tocavam os projetos da instituição. Loureiro Fernandes respondia Edison Carneiro com secura com nas respostas sobre as verbas dos convênios prometidos a ele e à Universidade. Havia negativas frequentes nas cartas às ações de Loureiro solicitadas por Edison – “não iniciarei só a tarefa”; aos assuntos considerados equivocados de serem tratados com ele – “peço-lhe por isso que continue os entendimento diretamente com o Reitor (...). Não me mande nada para tratar com a Reitoria, rogo-lhe oficie diretamente pois, do contrário, não terá andamento” [grifo do missivista]. Cobranças mais grosseiras sobre despesas de viagem que gastaria em atividade pela Campanha também dão o tom da carta: “é bom que consulte sôbre a hospedagem do conselho, pois, como tive o desentendimento logo regressei, não houve mais possibilidades de abordar o assunto, nem desejo diante de tanta restrição”²²².

Nas missivas e ofícios trocados até o final de 1962, José Loureiro Fernandes acusava o recebimento de algum material bibliográfico recebido da Campanha para as bibliotecas, mas não deixava de cobrar incisivamente os acordos faltantes. O curso de folclore ainda era pauta, mesmo que com muitos protelamentos, o que ali já dava indícios de não parecer dar certo, porque já passava a ser concebido como um possível “curso de férias”, já que planejado em datas pouco estratégicas ao calendário letivo da UFPR. José Loureiro Fernandes oficializa a inauguração do MAAP, e responde numa missiva a Edison, com ar crítico, até de desdém às ajudas que a Campanha lhe concedia: “Como me escreveu [Luiz de] Castro Faria, dar ao Brasil mais um Museu é um ‘feito’ que não é para qualquer ‘bom moço’. Eu que sei o que é a realização ‘desse feito’ com pouca ajuda oficial posso bem apreciar a frase do Castro”²²³.

²²¹ Para os desentendimentos com o conselheiro Joaquim Ribeiro, ver CARNEIRO (2008: 160-162).

²²² Documento Of.nº60/62, datado de 04/05/1962. Localizado na Pasta “101” de ofícios e cartas da Comissão Paranaense de Folclore – correspondência recebida entre 1961 e 1972, estante 01, módulo 02, caixa 009, pasta 02/14, envelope 01/01, acervo da Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular.

²²³ Documento Of.nº60/63, datado de 03/09/1962. Localizado na Pasta “101” de ofícios e cartas da Comissão Paranaense de Folclore – correspondência recebida entre 1961 e 1972, estante 01, módulo 02, caixa 009, pasta 02/14, envelope 01/01, acervo da Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular.

Também, bem nesse período do findar de 1962, Carneiro comenta a pretensão da CDFB se tornar “Instituto Brasileiro de Folclore”, isto é, a “transformação de organismo transitório em órgão permanente da administração pública”²²⁴, trâmite que teria de passar pelo Congresso Nacional – plano que naquele instante acabaria por amornar.

No ano de 1963, o tom é o mesmo. Cobranças, críticas severas à organização e, como em algumas cartas, críticas à *intelligentsia* folclorística como um todo, inclusive à CPRFL, grande questão de seus desafetos quase uma década antes. Numa carta específica daquele ano, datada de 03/09/1963 especificamente, ele compara a RBA com o V Congresso Brasileiro de Folclore, de qual não se havia informação: “Parece que na Antropologia tudo correu bem, da Reunião de Folclore, nada sabemos, a não ser raros ecos através do noticiário da imprensa”²²⁵.

Ainda nas correspondências de Loureiro Fernandes criticando o projeto dos folcloristas em estabelecer-se como ciência, há uma ocorrência especificada numa missiva de março de 1964 na interlocução de Loureiro com o movimento folclórico. Diante do que já foi dito sobre a estratégia do folclore procurar fomentar ao máximo diversos institutos e museus com diálogo com o folclore no fito de se fazer penetrar nas ações de produtividade cultural e intelectual (mesmo que não estivesse adentrando nas universidades do modo como gostariam de fato), José Loureiro Fernandes critica duramente a ação da Campanha em colaborar financeiramente com as atividades de uma agremiação que se pressupunha etnológica/folclorística: o “Clube Indianista do Paraná”, associação que reunia entusiastas de temáticas indígenas e folclóricas em geral que ocorriam no Instituto de Educação do Paraná, tradicional escola curitibana. Principalmente no caso de instituições como essa, transmitia-se a impressão de ser um núcleo de participantes e produções extremamente amadorísticas, nada acadêmicas. Loureiro, então, reitera sua crítica à essa atitude da Campanha em financiar (desde 1961, aliás²²⁶) – por quantidade – várias instituições com qualidade de bate a ele digno

²²⁴ Carta de Edison Carneiro a Loureiro de 20/11/1962. Documento protocolado com o número DE 168/62 (m), localizado na Pasta “101” de ofícios e cartas da Comissão Paranaense de Folclore – correspondência expedida entre 1961 e 1969, estante 01, caixa 009, pasta 01/14, envelope 01/01, acervo da Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular.

²²⁵ Documento Of.nº60/63, datado de 04/05/1962. Localizado na Pasta “101” de ofícios e cartas da Comissão Paranaense de Folclore – correspondência recebida entre 1961 e 1972, estante 01, módulo 02, caixa 009, pasta 02/14, envelope 01/01, acervo da Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular.

²²⁶ Carta de Edison Carneiro a Loureiro de 19/06/1961. Documento protocolado com a inscrição C. 63 (m), EC/ imm, localizado na Pasta “101” de ofícios e cartas da Comissão Paranaense de Folclore –

de contestação: “o [MAAP] é uma realidade. É um órgão universitário, não é nenhuma ‘aventura’ como aquele famoso ‘[Clube]’ (...) do qual dei-lhe verbalmente informações, quanto às suas reais possibilidades de servir à divulgação e à defesa do folclore”.

Loureiro Fernandes então, se diz satisfeito com a ação suspensória tomada pelo Secretário de Educação e Cultura de então (não identificado) que, ciente da “‘malandragem’ [no recebimento do fomento da CDFB] (...) mandou proceder sindicância, resultado: curso de língua Tupi com disciplinas etnográfica e folclórica, bem como do [Clube], encerraram suas atividades”. Vemos aqui uma plena satisfação de Loureiro Fernandes em conseguir ter mantido a distância dos trabalhos que ele considerava científicos e sérios, daqueles que ele tomava por amadorescos.

Entrementes, a carga de correspondências entre Loureiro Fernandes e o diretor executivo da Campanha Edison Carneiro diminui bastante do final de 1963 para 1964. Loureiro Fernandes até se comunica pedindo mais favores (mandar material de cultura afro-brasileira para o MAAP) e a cobrança de pendências nos auxílios prometidos nos convênios são utilizadas.

Edison Carneiro pede exoneração do cargo com a ditadura civil-militar, como já citamos, e Loureiro Fernandes entra neste contexto novamente, pois era um intelectual estratégico às redes de contatos dos folcloristas. Ele possuía contato próximo com Flávio Suplicy de Lacerda, ex-Reitor da Universidade Federal do Paraná, que se tornou Ministro da Educação. O apelo encarecido de Edison Carneiro, já no mês de maio após o golpe da ditadura civil-militar, é bastante contundente:

Amigo Loureiro, pedimos que procure avistar-se com o professor Flávio [Suplicy] de Lacerda para defender a existência da Campanha de Folclore. Não cremos que ele esteja pessoalmente interessado em extingui-la, mas se o Sr. Ministro não fôr advertido, a tempo, do que ela representa para todos nós e do que a torna diferente das demais, talvez a [CDFB] figure no decreto de extinção. E, se isso acontecer, será muito difícil, como você pode imaginar, conseguir a sua restauração, e, quem sabe, a aprovação do projeto do Instituto. Talvez você possa, igualmente, obter que os folcloristas paranaenses procurem o sr. Ministro com o mesmo objetivo. Contamos com a sua eficaz ajuda²²⁷.

José Loureiro é bastante imediato na resposta a Carneiro, que segue em 8 de

correspondência expedida entre 1961 e 1969, estante 01, caixa 009, pasta 01/14, envelope 01/01, acervo da Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular.

²²⁷ Carta de Edison Carneiro a Loureiro de 04/05/1964. Documento localizado na Pasta “101” de ofícios e cartas da Comissão Paranaense de Folclore – correspondência expedida entre 1961 e 1969, estante 01, caixa 009, pasta 01/14, envelope 01/01, acervo da Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular.

Maio de 1964²²⁸.

Não sei se será oportuna minha interferência junto o Sr. Ministro da Educação, pois, quanto ele [foi] Reitor da [Universidade], ao ensejo da inauguração do [MAAP], tivemos uma ligeira desinteligência. Minha atuação em favor das Artes Populares, especificamente o Folclore, é responsável por essa situação que prejudicou velhos laços de amizade. Acho que não foi hábil, na carta do Conselheiro, rememorar o convênio de ajuda ao [MAAP] que, na realidade, foi apenas parcialmente cumprido e o Ministro sabe disso, pois, quando Reitor, interpelou-nos a respeito. Diante dessa ocorrência não se se julgam conveniente a minha interferência. Qual será a minha situação se o Ministro perguntar sobre os convênios com o Museu? Quanto à atuação junto ao Reitor em exercício, é impossível, pois, o Prof. José Nicolau dos Santos foi um dos professores que metralhou a assinatura do convênio entre a Universidade e a Campanha (...). Qual outra instituição interessada no movimento folclórico que eu possa movimentar no Paraná. Sabem os amigos que, a pedido de Renato Almeida, concordei em assumir a CPRFL. Há um entendimento com o [Edgar Chalbaud], mas ainda não pudemos assumir a Secretaria Geral da mesma. Fico, pois, aguardando uma resposta mas, como vê, o Folclore está em dificuldades no próprio Estado do Sr. Ministro da Educação e Cultura.

Assim, respondendo também ao contexto político em que todos eles viviam, Loureiro lhe externa que voltará a coordenar a CPRFL a pedido de Renato Almeida (algo que ele de princípio contestou a Almeida se era a pessoa mais aconselhável para tal após a briga de 1954 com esta comissão, conforme carta de 03/04/1964 que aclaramos na nota-de-rodapé 206). Há, no entanto, uma negativa no apelo a Suplicy de Lacerda, alegando algum desentendimento em torno do folclore com o então ministro da ditadura quando este era reitor (por sinal, uma colega seu de velhos tempos de CEB), como também diz que o reitor a ocupar o cargo vago, José Nicolau dos Santos, também já tinha desacordado em assinar a parceria entre MAAP e a Campanha. José Loureiro Fernandes então passa a impressão, a nosso ver, de se preocupar com o convênio do folclore, pois esta vinculação já gerava desgosto entre os superiores da Universidade Federal do Paraná, chegando até a sugerir a mudança de foco da Campanha para colaboração com outra instituição que fosse beneficiada com esse convênio. A impressão a qual Loureiro passa é que a associação aos conflitos ao folclore poderia até mesmo interferir na sua própria relação com a Universidade no amparo que ela dava [MAAP], instituição que ele criara há menos de dois anos já com bastante dificuldade.

Sobrevivia de modo sub-reptício nesta correspondência os termos que

²²⁸ Documento Of.nº18/64, datado de 08/05/1964. Localizado na Pasta “101” de ofícios e cartas da Comissão Paranaense de Folclore – correspondência recebida entre 1961 e 1972, estante 01, módulo 02, caixa 009, pasta 02/14, envelope 01/01, acervo da Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular.

inculcavam os interlocutores de folclore e ciências sociais de outrora: em nossa leitura estava ali a mesma tensão entre a associação do folclore à Universidade, local de produtividade científica, mas que Loureiro Fernandes tentaria conciliar em aproximações complementares à antropologia. No curso de extensão este estreitamento de relações não avança e, no MAAP, havia o espaço das contribuições da Campanha financeiramente, com acervo e material folclórico. O endosso e apoio institucional divulgando esta publicamente esta parceria já valiam a tentativa: propagar o folclore numa instituição museológica de renome, ainda mais por ser uma instituição curada por um antropólogo de destaque no meio intelectual da época, era de grande valia nos projetos que visavam ao folclore a circulação à grande intenção de se tornar uma disciplina legitimamente universitária. Era o melhor que podiam.

A partir dessa carta de Edison, não há mais documentos que mostrem novo contato com Loureiro. O intercâmbio de missivas se direciona então para Renato Almeida, o grande mediador do movimento folclórico desde os fins da década de 1940, também agente mais produtivo para equilíbrio na Campanha – Edison Carneiro, ao menos no diálogo com os paranaenses, era menos produtivo.

O fato é que Almeida conseguia lidar melhor com José Loureiro Fernandes – e, também com o governo, mantendo a conformidade com os militares (TELES DA SILVA, 2015: 33). Falava nas linguagens compartilhadas às quais o próprio Loureiro se valia para negociar com os folcloristas, o que resultava na melhor conciliação com a Campanha. Por exemplo, José Loureiro Fernandes, na primeira correspondência com Almeida após ele se apossar do cargo vagado da direção executiva, datada de 25/11/1964²²⁹, fala que não recebeu o dinheiro que vinha solicitando a Edison Carneiro. Disse que o dinheiro ao qual não tinha acesso, que até tinha sido repassado pela Campanha, mas que não se sabia porque não chegava a ele, era culpa da – termo dele – “*burrocracia*” da Universidade. Ele aproveitava para tirar dúvidas sobre financiamentos da Unesco dos quais Renato Almeida tinha mais propriedade. Cobrava-o agudamente “Pergunto-lhe que programa é esse? (...) está publicada essa especificação [em edital] sobre o auxílio ao Paraná? Onde e quando? (...)”, e sobre as várias dúvidas perguntadas em carta, cobrava-o, “escreva-me”.

²²⁹ Documento protocolado sob o número 220/64. Localizado na Pasta “101” de ofícios e cartas da Comissão Paranaense de Folclore – correspondência recebida entre 1961 e 1972, estante 01, módulo 02, caixa 009, pasta 02/14, envelope 01/01, acervo da Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular.

Renato Almeida lhe respondia²³⁰: “Recebi com agrado a sua carta relativa a uma pesquisa que será realizada simultaneamente pelas Comissões de Folclore do Paraná e do Rio Grande do Sul, sobre Cavalhadas. Almeida continuava no poder do diálogo: “Embora você seja contra a burrocracia, também eu, é preciso que o projeto me seja enviado formalmente, com a indicação de pesquisadores, tempo de investigação e orçamento (...) Estou de acordo com os 700 mil (...). Agora só depende de você” [grifo do missivista]. Almeida passava a segurança que Edison Carneiro não transmitia. Quando tocado o assunto temido pelo núcleo folclorístico que era a construção da nova capital Brasília, fazendo tais intelectuais até então próximos do mais alto *establishment carioca* da capital nacional até então no Rio de Janeiro perder seu capital de influências em decisões e na captação de recursos, tão embora ele assegurava Loureiro: “fique certo que arrancaremos quatrocentos mil”. E emendava outro projeto em tom também inquisitório do mesmo tipo que Loureiro repetia a Carneiro:

Você ainda não me respondeu meu assunto capital, que é o projeto de levantamento folclórico, para o que lhe renovo o apêlo já feito, em carta anterior. Nele estão as minhas maiores esperanças e aceitei a Campanha para o pôr em ação. Confio pois que aceite minhas ponderações de carta anterior e mãos à obra.

Além disso, Renato Almeida elogiava Loureiro Fernandes. Como Almeida diz numa carta que ele gabou Loureiro Fernandes em relação ao MAAP para Rodrigo Mello Franco de Andrade, em conversa que tinha tido com ele. Na mesma carta, Almeida afirma estar ajudando a organizar um museu em Porto Alegre e em Maceió, o que mostrava a retomada de articulações com o meio dos museus para ganho de legitimidade da atuação do folclorista, se mostrando um núcleo ativo em instituições de produção de conhecimento também válido²³¹.

O *ethos* conciliador de Renato Almeida e a sua postura política cordial, em aparência quase sempre um sujeito cortês, faziam bem ao ânimo de Loureiro com a Campanha. Certamente era o que José Loureiro Fernandes precisa ouvir para que sua conciliação com o folclore fosse possível, pois já vimos que ele em todo este tempo no

²³⁰ Carta de Renato Almeida a Loureiro Fernandes de 05/01/1965, arquivada sob a inscrição DE 1/65. Documento localizado na Pasta “101” de ofícios e cartas da Comissão Paranaense de Folclore – correspondência expedida entre 1961 e 1969, estante 01, caixa 009, pasta 01/14, envelope 01/01, acervo da Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular.

²³¹ Carta de Renato Almeida a Loureiro Fernandes de 26/11/1964, arquivada sob a inscrição DE 1/65. Documento localizado na Pasta “101” de ofícios e cartas da Comissão Paranaense de Folclore – correspondência expedida entre 1961 e 1969, estante 01, caixa 009, pasta 01/14, envelope 01/01, acervo da Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular.

Conselho Nacional de Folclore não havia sido o mais acalmado espírito desta intelectualidade. Renato Almeida passava a impressão de grandes projetos de valia “científica” e todo o seu apoio financeiro estariam garantidos. Por exemplo, o Atlas do Folclore Brasileiro, um mapeamento/levantamento dos fenômenos localizados da folclore no Brasil, filtrado por regiões, estados e cidades.

Os anseios científicos deste mapa na verdade são antigos, desde os congressos da década anterior (VILHENA, 1997: 184)²³², porém não vinham emplacando com sucesso. Nestes tempos de congressos, inclusive, muito se discutia sobre as técnicas de levantamento, às quais Alceu Maynard de Araújo, folclorista de início de carreira, portanto entusiasta do folclore, que se formou posteriormente em sociologia pela Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, tentava introjetar a cautela da sociologia para o argumento do folclorista. Ele sugeria que havia dois tipos de “levantamento”, o *científico* e o *documentário*, onde o primeiro se diferenciava justamente pela luz interpretativa do analista especializado, e o segundo, pela profusão na recolha de informações, mesmo que ficassem na vagueza de análise, mas que fossem úteis a indagações de outrem (VILHENA, 1997: 181).

José Loureiro Fernandes neste sentido certamente se encaixava no primeiro perfil porque para ele era o trabalho folclórico feito com ajuda da lente de ciência “capítulo da etnografia” (como na sua fala citada na nota-de-rodapé 195).

Ainda debruçados numa das missivas suprarreferidas (mencionada na nota-de-rodapé 224), carta à qual Almeida responde, Loureiro também detalharia o seu novo plano de retomada da CPRFL (órgão estadual que ele relutou em reassumir após o conflito de 1954). Ele assumiria e, logo na reorganização da CPRFL, passaria a investir em debates acadêmicos sobre etnografia e folclore, a começar por uma de suas assistentes, Walderez de Souza Müller. Dá-se a impressão que ele iria preencher o cronograma com a apresentação de outros membros. Isso era algo que Renato Almeida

²³² Luís Rodolfo Vilhena, em excerto deste assunto, diz que: “os resultados dessa tentativa de obter um primeiro levantamento nacional, porém, são parcos devido às dificuldades das comissões estaduais, onde, como veremos com detalhes adiante, as condições de trabalho eram precárias (...). Mesmo assim, os folcloristas prosseguem com essa forma de trabalho e, depois de enfrentarem as calorosas discussões do Congresso Internacional em São Paulo, voltam a debater, em sua nova reunião, o inquérito nacional, agora definido de maneira mais precisa, como o levantamento de um “mapa folclórico”. Mesmo fixando-se a representação cartográfica como a forma principal de sistematização dos dados a serem coletados, eles estão mais cautelosos acerca da possibilidade de realizar esse grande empreendimento. Na medida em que os congressos não conseguem avançar nessa direção, as esperanças nesse terreno passam a ser depositadas na Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro. Aquela instituição encontrará também grandes dificuldades para pôr em prática esse velho anseio do movimento folclórico” (1997: 184).

deu plena liberdade a Loureiro na mesma resposta da missiva transcrita parcialmente acima, contudo, pedia que ele detalhasse o arrolamento dos seus membros e das pautas das reuniões.

Mas nem todas as aproximações de Renato Almeida foram tranquilas a este ponto. A carta enviada a seguir para Loureiro Fernandes, em 17/02/1965, demonstra um tom mais taxativo de Renato Almeida: “Loureiro querido, você está hibernando?”, a afirmar que Loureiro havia aquietado.

Não deu mais ar de sua graça. Continuo esperando resposta definitiva do plano de levantamento folclórico. Sem embargo, para não demorar muito e aproveitar a verba já consignada, vou iniciar atividades na Bahia, com o [José Calasans] e o Thales [de Azevedo], cujos planos poderão complementar o seu. O caso [da verba do] Museu está em processo no MEC (...). O Dante [de Laytano] não me escreveu sobre o projeto das Cavalhadas como você me mandou o plano para remeter a verba, o que fico esperando. Tenho procurado de toda forma revitalizar a Campanha e preciso que vocês me auxiliem. Continuo aguardando seu plano ou notícia dêle ao menos.

O curioso é que Renato Almeida valia-se de um método sutil de cobrar José Loureiro Fernandes com as pendências e depois recompensar a fala mal quista atendendo as necessidades ou erguendo as expectativas do seu interlocutor expressas em cartas anteriores, dando-lhe até mesmo soluções. No caso desta missiva, ao retratar as atividades da Campanha, Almeida dá uma voz dinâmica, referenciando o trabalho a ser feito em conjunto com Thales de Azevedo e José Calasans (1915-2001), considerado tal atividade como possível de se “complementar” ao de Loureiro Fernandes.

Em 07/12/1964²³³, nosso sujeito de estudo escreve uma carta de grande fôlego onde pontua algumas coisas: afirmava ser impossível elaborar um plano geral das pesquisas folclóricas para a execução do levantamento do Atlas Folclórico do Brasil, antigo plano do movimento que ainda não se coordenava em realizar e que a Campanha vinha cobrando Loureiro. Faz, a seguir, um *mea culpa* botando tal impossibilidade na conta do hiato de dez anos distante da atividade das comissões com o núcleo nacional, dizendo que “embora Conselheiro (...), meus contatos com a mesma foram apenas em relação ao MAAP, sou forçado a fazer um grande esforço para uma atualização sobre a situação dos estudos folclóricos”. A função de conselheiro era função muito diferente. Até sua função de conselheiro técnico-consultivo de 1955 a 1961 foi, como

²³³ Documento protocolado sob o número 233/64. Localizado na Pasta “101” de ofícios e cartas da Comissão Paranaense de Folclore – correspondência recebida entre 1961 e 1972, estante 01, módulo 02, caixa 009, pasta 02/14, envelope 01/01, acervo da Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular.

perpassamos durante este trabalho, uma relação um tanto aérea com as comissões, tendo sido um cargo somente de se fazer presente em grandes congressos e trocar interesse de publicações e outras pautas.

O plano do Atlas Folclórico não saiu do papel. Tendo em vista que cada conselheiro deveria fazer um planejamento de pesquisas em seu estado para no fim agregarem o material resultante para a composição do levantamento de fenômenos folclóricos Brasil afora. A atividade seria financiada pela Campanha, mas requeria-se uma submissão do plano à Direção da Campanha. Ainda apoiados com a epístola citada acima, Loureiro Fernandes não o fez e ainda criticou a organização exigida pela Campanha para tal. Queria redistribuir as divisões de pesquisa por “área de influência”; criticou a logística de a Campanha depender do planejamento de pesquisa antes de autorizar e conceder as verbas necessárias para tal; a forma de atuação dos pesquisadores, a ele, de modo pouco colaborativo e sem diálogo; entre outros aspectos.

O último parágrafo desta mesma missiva demonstra uma zona de interesse que parecia imantar Loureiro Fernandes aos planos da Campanha, fazendo com que considerasse, assim, a agenda e os métodos de pesquisas dos folcloristas tão criticados em um momento anterior de sua vida. Loureiro valorizaria no documento a importância que teria a realização de tal projeto de “estudo da nossa cultura sob normas técnicas sistemáticas (...) [U]ma demonstração objetiva e concreta através dessa demonstração de zelo que se deve ter pelos aspectos tradicionais que informam a cultura brasileira”, concluindo a carta com a ponderação de que concordava com a célebre frase do romancista português Almeida Garret (1799-1854) de que “só é nacional o que é popular”.

É bem provável que vemos nos parágrafos deste documento epistolar a grande amálgama que segurava a liga de José Loureiro Fernandes, a saber, a do viés cientificista e ao mesmo nacionalista para a construção da nação. Para ele, fazer parte de um projeto como esse era benéfico nas orientações que guiavam a sua atuação intelectual.

Renato Almeida em carta que vem na sequência, do dia 22/02/1965²³⁴, daria atualizações de muitos assuntos em aberto, mas criticaria o fato de Loureiro Fernandes dizer não gostar daquilo que chamava de “burocracia” sendo burocrático,

²³⁴ Carta de Renato Almeida a Loureiro Fernandes de 22/02/1965, protocolado sob o nº 1/65. Documento localizado na Pasta “101” de ofícios e cartas da Comissão Paranaense de Folclore – correspondência expedida entre 1961 e 1969, estante 01, caixa 009, pasta 01/14, envelope 01/01, acervo da Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular.

excessivamente criterioso na execução do Atlas. A bronca é bastante direta:

curioso que você, tão pouco afeita à burocracia, queira que faça um gasto de três milhões (...) para me dizerem que não vão fazer o que se lhes pediu há anos... Não tenho tempo nem dinheiro para perder com essas formalidades, por isso pedi a você, como especialista, para me dar um plano que seria adotado por mim, com aprovação do Ministro, para iniciar o projeto, cuja verba inicial já está concedida.

Na conciliação bem conduzida de Almeida, a bronca, como já dito, era seguida de elogios superlativos à figura de Loureiro Fernandes. Mesmo com esta aproximação moderada, intensa, responsiva aos questionamentos feitos por Loureiro e também exigentes das suas pendências, ela não conseguiria fazer com ele continuasse na Campanha de Defesa do Folclore brasileiro. Analisando em conjunto, podemos afirmar que de 1965 a 1968, as correspondências de Renato Almeida e Loureiro ganham cada vez um tom cerrado em assuntos de cobrança, dúvidas, desconfianças e críticas negativas, sendo cada vez mais raras as elogiosas. A troca de cartas também vai ganhando um espaçamento temporal em que os próprios missivistas admitiam se perder do assunto que tratavam diante dessa correspondência cada vez mais intercalada, lançando suas escusas sobre as rotinas pesadas que tinham. Havia os bate-bocas que poucas vezes aconteciam por palavras agressivas de Loureiro à qualidade dos serviços prestados pela Campanha ou pelo IBECC, mas Renato Almeida contornava bem os comentários polvorosos de José Loureiro Fernandes, controlando bem os ânimos de seu interlocutor para que permanecesse com a Campanha.

A vinculação institucional chega ao fim oficialmente em 03/05/1968, quando Loureiro anuncia sua renúncia. O designado a substituí-lo no Conselho Nacional de Folclore é um jovem professor da Escola de Música e Belas Artes do Paraná, Claudio Alfredo de Almeida. Àquela altura, a CPRFL também estava repleta de novos integrantes para as sessões das comissões, muitos dos quais eram alunos de Loureiro direcionados para o estudo do folclore. Loureiro Fernandes também passa a se ausentar das atividades da Comissão Paranaense, como já mencionada, inexpressiva em termos de reconhecimento por sua produção.

O saldo mais expressivo desta participação na CDFB foi com certeza sua captação de recursos e a alimentação de título de folclore para bibliotecas que Loureiro Fernandes montava. A saber, a efêmera biblioteca Silvio Romero que ninguém sabe do fim após a sala do IBECC localizada na reitoria ser reutilizada após um tempo de

funcionamento e também aos títulos que iam à biblioteca do Museu em Paranaguá. Mesmo que não exorbitantes, os valores repassados ao MAAP/ PR eram genuinamente utilizadas em um momento que o investimento com cultura e produção de conhecimento foram exíguos.

Além disso, José Loureiro Fernandes publicou alguns textos sob amparo dos periódicos da Campanha. Levando-se em conta que nem tantos periódicos circulavam ou funcionavam adequadamente durante a ditadura, o endosso institucional que o folclore conseguia preservar nesse período da história brasileira foi algo notório para que um intelectual mantivesse a estabilidade da publicação do material que estudava.

Sem dúvidas, toda essa situação propícia que a Campanha conseguia minimamente manter se deu por influência da figura cativante de Renato Almeida. As conquistas institucionais e toda a eficiência prática e financeira da instituição foram aprimorados nas mãos deste antigo gestor do movimento folclore, responsável também pelos tempos áureos da expressividade do movimento enquanto uma *intelligentsia* de destaque e circulação nacionais. Época em que folcloristas chamavam atenção e, por isso mesmo, alvos de críticas pelos já decanos universitários das ciências sociais, que podavam as asas que folcloristas pensavam ter para alçar voo às arenas da academia.

Seria problemático se deixássemos somente esse sentido de leitura de que folcloristas foram os únicos criticados nessa história toda. Alguns dos folcloristas revidavam as críticas feitas pelos cientistas sociais. Dois dos seus maiores defensores, sem sombras de dúvidas, foram o próprio Edison Carneiro que teve desavenças publicadas em texto com Florestan Fernandes. Carneiro esteve entre os principais teóricos da área e responsável pela constituição de cânones no estado da arte do folclore até o movimento folclórico da década de 1940 ao qual faria parte, vimos atrás. Ele foi também o intelectual que imprimiu o caráter “acadêmico” mais forte da história do folclore na organização da Revista de Folclore Brasileiro (TELES DA SILVA, 2015).

Havia, mais do que isso, um crítico de postura ofensiva na defesa de seu campo: Rossini Tavares de Lima. Ele criticou frontalmente muitas afirmações de Roger Bastide, que ele julgava ser etnocêntrico com sua sociologia, bem como foi duro com sociólogos que flertavam com temáticas do folclore, como foi o caso da socióloga Maria Isaura Pereira de Queiroz e o seu estudo sobre o Bumba meu Boi, acusada de “namorar o folclore” e de se de “se intrometer” com sociologia a temáticas do folclore (TELES DA SILVA, 2015: 87-91).

Rossini era também crítico de gente do próprio meio, sobretudo os folcloristas

supostamente “indecisos” de não estarem maniqueisticamente do lado da ciências sociais/ antropologia *ou* do folclore, como de fato era o perfil de Rossini da comissão paulista. E não poupou críticas ao velho amigo e interlocutor José Loureiro Fernandes. É produtivo levarmos essa discussão ao fim pelo motivo da carta aberta em que critica Loureiro Fernandes é publicado no seu livro *Abecê do Folclore* [1963], mas que será só avaliado por Loureiro em 1975, em seu texto *A propósito da apresentação dos cadernos de artes e tradições populares*. Este texto era um tipo de preâmbulo do periódico do MAAP *Cadernos de Artes e Tradições Populares*, onde ele fez um balanço de sua participação na *intelligentsia* folclórica e aproveitou para responder, mesmo que tardiamente, as acusações feitas por Rossini em sua publicação. O título da carta aberta é contestatório: *Carta aberta aos que não sabem o que fazemos*.

Em um tom que se dirige para o fim das considerações que viemos fazendo aqui, interessa-nos essa resposta porque ele faz um balanço com um olhar já consideravelmente distanciado de sua participação (saiu do movimento folclórico em 1968), expondo com certa oficialidade sua leitura do folclore e dos imbróglis que acometeram tais intelectuais diante dos cientistas sociais – o que será posto a exame em relação às contradições da fala. Direto ao ponto, Loureiro Fernandes (1975: 141-143) desenterra o desentendimento de Rossini que o envolveu:

*um trecho referente ao [II CBF], citado pelo Prof. Rossini Tavares de Lima na 5ª ed. do seu "ABC do Folclore", no qual o referido autor manifestava seu ponto de vista que exemplificava perfeitamente o que afirmávamos em relação à incompreensível intolerância que tinham certos folcloristas a respeito de certos antropólogos e sociólogos no que diz respeito a estudos em comum sobre a cultura popular brasileira (...). Realmente, não compreendo as idéias que dominavam o Prof. Rossini ao traçar aquela carta, pois, como seu amigo que sempre fui, não poderia me ocorrer que escrevesse tantas inverdades a respeito daquele meu editorial. Para facilitar aos leitores, o julgamento dessa minha agressão, tenho que confessar que é uma realidade que há uma certa divergência no modo de encarar os fatos da cultura tradicional brasileira (...). Abordamos os termos sobre cultura popular brasileira sob critérios diversos. Depois, como tenho dito, não sou professor de folclore mas sim, um modesto cultor de etnologia, no Paraná. Tenho minha formação, nesse sentido, devo assim dizer, fortemente influenciada por alguns dos mestres brasileiros, como o Prof. Câmara Cascudo, Arthur Ramos, Herbert Baldus e Emílio Willems e ulteriormente busquei certa especialização, junto ao meu amigo Jorge Dias, em Portugal, e Prof. Jaime Lopes Dias (Lisboa); e também frequentando os cursos sobre *Ethnologie Française*, do ilustre Prof. Marcel Maquet, no *Musée de l'Homme* (...) Na Campanha de Folclore Brasileiro sofri influências de Renato Almeida, Theo Brandão, Edson Carneiro, Paulo Carvalho Neto e Dante Laytano. Creio, portanto, autorizado a dedicar minha atenção também ao estudo da cultura popular brasileira, orientando esses meus trabalhos sob um critério etnológico (...) [grifos nossos].*

Essas primeiras afirmações não são muito distantes do que construímos durante toda a análise, com especial apreço pelo eixo de argumentação relativa à formação intelectual e acadêmica de Loureiro Fernandes. Por outro lado, nesta carta ele dá a entender que a intolerância com a interdisciplinaridade só vem de “certos folcloristas” em relação à cultura popular. Sua intersecção sobre os “fatos da cultura brasileira” também se mostram um bom conectivo de sua circulação pelo folclore, como dissemos, além de que ele prova suas influências teóricas em etnólogos específicos, sugerindo também a prevaência da antropologia em sua base de formações. E Loureiro continua (1975: 143):

Feitas estas considerações acima, vou-me ocupar agora de alguns textos da carta do Prof. Rossini, principalmente da maneira como do seu ponto de vista unilateral viu a referida proposição feita ao trabalho "Trançados", apresentado ao I Congresso Brasileiro do Folclore. A meu ver, houve uma omissão do referido Professor, ao afirmar que "trançados" era um tema específico da cultura material, comentado por folcloristas após o I Congresso Brasileiro de Folclore, o qual tinha reconhecido o seu "estudo como integrante das ciências antropológicas e culturais e condenou o conceito de só considerar Folclore o fato espiritual e *aconselha o estudo da vida popular em toda sua plenitude quer no aspecto material quer no aspecto espiritual*". Diante dessa largueza de vistas com que se considerou o Folclore, na qual não havia pois razão, para num Congresso de Folclore, estranhar muito íntima, por que não fraterna a colaboração interdisciplinar entre folcloristas e antropologistas culturais estudando problemas de cultura material (...) [grifos nossos].

O paranaense dá sua primeira avaliação de que mais perigoso do que a antropologia se considerar o saber detentor e superior de um conhecimento específico, a Rossini supostamente desprezando outro especialista como o folclorista, está a pretensão do folclore estudar a “vida popular em toda sua plenitude”.

Na opinião de Loureiro Fernandes (1975: 146), o exame de Rossini Tavares de Lima

ter havido alguma confusão, alguma impressão mal colocada. Critica aos [folcloristas] que trabalham com etnólogos ou sociólogos, não pode haver, pois isso tem sido comum; e na realidade alguns dos nossos antropólogos têm vindo do folclore: o caso do Théo [Brandão], do Veríssimo de Melo, do [José Calasans], de quantos mais. O caso do [Câmara Cascudo] também. E antropólogos hoje em dia estão trabalhando no campo do folclore, sem que por isso surja qualquer discriminação. Afinal são disciplinas muito comuns, aproximadas, sobretudo porque ambas estudam o homem nas suas criações, nas suas idéias, nas suas concepções. Daí porque o folclore tem sido colocado sempre como um campo da Antropologia – esta encarada como ciência global do homem”.

Há uma tentativa visível de Loureiro Fernandes tentando amenizar a tensão entre as áreas neste excerto. Porém, ao fim, ele de fato expõe sua perspectiva de que o folclore é simplesmente tema da etnografia, cujo englobamento é a “ciência global do homem”. Talvez até a medicina, sua primeira formação, fosse para ele, uma parte da desta definição de antropologia, tanto que se encontrou com tal, sobretudo na antropologia física, a partir das confluências com a medicina. Há aqui um Loureiro desejoso do convencimento do leitor de sua perspectiva pacifista entre as áreas, mas no fim, prova que não é tão flexível assim.

José Loureiro Fernandes, então, tenta reforçar novamente uma imagem que constrói de si sobre uma suposta abertura à interdisciplinaridade vinda de um antropólogo, que de fato até se prova em sua trajetória por ter transitado entre esses campos em disputas institucionais e científicas, porém, que não se demonstra com uma mentalidade tão compreensiva e congregadora. Ele reacesse um de seus escritos, *O interesse da Investigação Lingüística nos Domínios do Folclore do Mar* [1957], de onde toma um trecho em que ressalta a interdisciplinaridade:

encontrei um trecho que ao se referir ao artesanato, deixa um registro impresso sobre nossa comunicação a respeito de Trançados, feita no II Congresso, a qual transcrevo abaixo, pois, *prova meu interesse de obter a colaboração mais específica dos folcloristas e que foi, (posso afirmar) uma prova do espírito científico que determinava atividades interdisciplinares nessa "comissão de estudos" onde também registrou: "A primeira intromissão direta de etnógrafos, etnólogos ou antropologistas brasileiros nos trabalhos de folcloristas a demonstrar o seu maior interesse pelo objeto do folclore"*. Permita-me aqui, o Prof. Rossini, uma pergunta: desde quando "o trançado" foi assim considerado objeto específico do folclore brasileiro? Quero crer que só pode datar da primeira Carta do Folclore Brasileiro a qual votada em 1961 no primeiro Congresso Brasileiro de Folclore, reconheceu o estudo de folclore como integrante das ciências antropológicas e culturais e condenou como preconceito só considerar no estudo da vida popular só a cultura espiritual abandonando a cultura material. *Como artesanato foi sempre ligeiramente tratado em folclore* [grifos nossos] (LOUREIRO FERNANDES, 1975: 146).

Novamente vemos um Loureiro Fernandes que se vale do recurso de elogiar o bom senso da antropologia em dialogar com disciplinas vizinhas, mas no fim, faz uma crítica ao folclore e sua tendência displicente. Ele então volta à interlocução direta com Rossini:

Pelo registro acima publicado, em 1957, que agora encontramos, no qual faço uma referência específica aos trabalhos da comissão "trançados" do segundo Congresso de Folclore, creio, *poderá o Sr. Professor Rossini ver que, ao levar contribuição específica sobre o tema, que sempre foi muito mal tratado*

pelos folcloristas brasileiros e igualmente pelos etnógrafos, foi nossa intenção estimular estudos interdisciplinares com quais resultaria um progresso para disciplinas que pretendem consagrar-se à cultura material, cada uma tratando o tema de acordo com o seu processo de abordagem particular, mas todas tendo um ponto um ponto de vista comum. Deseiávamos, assim, fossem muito úteis, as contribuições do folclore brasileiro nas diferentes manifestações materiais da cultura popular. Pois, da abordagem especial da qual, se utilizassem poderiam trazer à pesquisa um contingente apreciável de resultados (LOUREIRO FERNANDES, 1975: 149).

No interesse de abrir ainda mais o discurso interdisciplinar, Loureiro Fernandes cita o texto *A metodologia do folclore* de um folclorista finlandês, Kaarle Krohn (1863-1933), uma citação do tipo *apud* encontrada na obra de seu correligionário de movimento folclórico ao lado de Rossini, Renato Almeida, encontrado na sua obra *A inteligência do folclore* [1957]. O mais interessante é ver que a ponderação de Krohn é brilhantemente acertada e ao mesmo tempo compatível com o argumento equalizador de chãos que José Loureiro Fernandes gostaria de imprimir (1975: 149):

A respeito dessa abordagem nas pesquisas folclóricas acho oportuno lembrar as ponderações de [Kaarle] Krohn: “[...]uma ciência nova como o folclore não basta apreender na metodologia, é necessário também pensar por si mesmo. O maior perigo para o investigador é fiar-se demasiadamente na infalibilidade de seus próprios métodos de interpretação, que não podem ser válidos e, ao mesmo tempo, não aplicáveis a certos casos. O folclore oferece mil oportunidades para construir castelos no ar baseados em matérias fragmentárias, desordenadas e mal interpretadas. Devemos abandonar a especulação filosófica e dedicarmo-nos às investigações microscópicas e especiais de cada tema, para chegar a conclusões que correspondem aos fatos”. Uma investigação científica pode ser microscópica e, ao mesmo tempo, ter um significado metodológico muito amplo. A investigação metodológica de um tema relativamente simples pode ser uma preparação muito útil para a investigação preparativa de outro tema muito complicado. Em suas atividades com a matéria folclórica, o folclorista se aproxima do povo e chega a compreender e apreciar não somente a sua própria nação, mas, também, a humanidade em geral no mais profundo de sua alma e no mais remoto de seu passado”.

O argumento arrebatador, aliando-se à crítica cientificista da sociologia ao campo do folclore, e à qual Loureiro Fernandes se adere, vem quando ele, na continuidade da citação acima, criticando a orientação estética que os folcloristas tomavam em detrimento à científica.

No mesmo capítulo da citada obra, considerada por Rossini, obra de um nosso folclorista que orienta cientificamente a matéria, ao falar-se em métodos estéticos que contribuem para variar as expressões da arte popular literária, musical ou plástica, registra. "A literatura, a princípio, e depois a música tem um papel destacado na exegese do fato folclórico e as doutrinas

literárias como a musicologia, são chamadas a cada instante para orientar os pesquisadores, exigindo o mesmo a presença de especialistas capazes de abranger os fatos, não apenas em suas expressões gerais, mas, nas particularidades de cada uma dessas artes, que por sua vez sofrem uma influência acentuada das manifestações folclóricas. As constâncias métricas ou meio rítmicas, tem motivação psicológica de maior importância[“]. É, também aqui, oportuno registrar a opinião do mestre da sociologia brasileira Prof. Florestan Fernandes que realçando o critério estético na investigação folclórica (...). Daí o contraste que se pode estabelecer entre a orientação estética e a orientação científica na reconstrução do Folclore (...). O abuso dos recursos que fornece esta abordagem estética, aos folcloristas, é por certo responsável, em grande parte, para que as pesquisas folclóricas se afastem, freqüentemente, do interesse científico dada sua pouca objetividade (LOUREIRO FERNANDES, 1975: 149-150).

É então que ele cita a Magna Carta do campo folclorístico para de fato apoiar seu argumento, que ali está claro, que o folclore deve, em linhas gerais, ser mais interdisciplinar a aberto ao aperfeiçoamento científica, pois ainda era uma episteme ainda em construção:

Tanto mais que, a Carta do Folclore Brasileiro no seu título XIII assinala: "ser ínfima, em comparação com a riqueza e variedade do Folclore Nacional, a soma disponível de informações e de estudos folclóricos, e em geral esses trabalhos se ressentem de falta de técnica, devido ao seu caráter eventual e fortuito. Torna-se necessário formar peritos em número razoável e com certa continuidade e familiarizá-los com os métodos modernos de formação, pesquisa e análise a fim de aumentar o rendimento do seu trabalho e enriquecê-lo, sendo conveniente que esse treinamento especial se ministre em nível universitário, devido ao concurso de outras disciplinas afins". (...) E, na alínea 2, do mesmo título XIII, propõe que seja dirigido apelo às autoridades para a criação nos cursos de Ciências Sociais e de Geografia e História, das nossas Faculdades de Filosofia de uma cadeira de Folclore, "na qual se ensine, em uma parte geral, os métodos de pesquisa, observação e análise dos fatos folclóricos em todas as suas modalidades e, em parte especial as formas e processos do Folclore Nacional" (...). Creio que a Carta do Folclore Brasileiro enfrentou com realismo, a exata solução capaz de tirar as pesquisas folclóricas no Brasil, exclusivamente do seu caráter eventual e fortuito, tornando-o realmente uma disciplina científica (...). É verdade que para um tal resultado, teremos que abandonar posições extremas (LOUREIRO FERNANDES, 1975: 151).

José Loureiro Fernandes justifica também a razão por, no fundo, ter aceitado as tarefas da CPRFL no IBECC, braço da Unesco nas políticas de relações internacionais do pós-guerra e sua preocupação com o fomento da ciência:

À divulgação dos trabalhos, apresentados e discutidos nestes certames, devemos o progresso de nossos estudos especializados, nos dias atuais. No congresso de Arnhem [Holanda], devemos reconhecer, notável fora m os resultados obtidos. Inegavelmente, com a criação da UNESCO, após a Segunda Grande Guerra, temos uma Organização realmente- internacional, que colabora, eficientemente, para o progresso dos estudos científicos e, possui, assim, comissões internacionais de especialistas capazes de tratar ,

com pleno conhecimento de causa de problemas específicos, comissões, as quais são propostas a solução de temas para os quais não houve solução unânime dos especialistas internacionais, atuando nos congressos científicos (...). Aliás, o Congresso Internacional de Folclore, em São Paulo, em 1954 (...) verificou que os folcloristas presentes, não encontravam uma opinião unânime ou majoritária, para a definição e conceituação do facto folclórico. Provavelmente, não é da mesma opinião, a respeito desses trabalhos, o Prof. Rossini. Sou um modesto estudioso da Cultura Popular Brasileira, com ênfase etnográfica, ao passo que o Prof. Rossini é um professor de Folclore. Por isso, talvez não está de acordo em eu achar louváveis, os resultados a que chegaram os vários estudiosos das disciplinas da ciência de cultura, reunidos em Arnhen, em 1955 (LOUREIRO FERNANDES, 1975: 152).

Pelo tom final da carta, que já resgatava mágoas passadas do texto publicado em 1963 por parte de Rossini Tavares de Lima, este tinha criado uma rusga particular com José Loureiro Fernandes ao criar uma divisão dentro do MAAP em maio 1973 intitulada Divisão de Cultura Popular. Decerto que já havia soado bem aos folcloristas o fato de ter se optado não ter folclore no nome do museu parnanguara no ato de sua fundação em 1962, e ainda que esta escolha de nome da Divisão do MAAP de 1973 coincidia com uma decisão de um congresso euromericanista em Indiana, Estados Unidos da América, ocorrido em agosto (mês do folclore) de 1973, de que o folclore havia sido subsumido nas compreensões de cultura material e espiritual. Por certo, foi isso que criou a suspeita em Rossini sobre um alinhamento de Loureiro Fernandes com essa decisão. Isto o fez criticar o texto de preâmbulo do primeiro volume do periódico do MAAP, *Caderno de Artes e Tradições Populares*, onde José Loureiro Fernandes expunha a criação da nova divisão. Consequentemente, neste texto que escrevia para a apresentação do segundo volume do Caderno, Loureiro desmentia a acusação leviana de Rossini e ainda pontuava:

Já reafirmei (...) na referida apresentação que não pretendi demonstrar conhecimentos atualizados sobre o assunto e muito menos, criar cátedra, o que procurei, foi justificar a minha orientação, encarando a denominação de Cultura Popular, dada a uma das divisões do MAAP. Realmente, não olhamos do mesmo modo esses problemas de Cultura Popular (...). Tratar o assunto de tal maneira, é fazer pouco dos conceitos que temos sobre Cultura, de possibilidades de sua preservação em face do seu dinamismo. Aqui fica este registro a mais, para testemunhar o sentido ambíguo, do texto da sua carta aberta, o que não está a exigir de mim leal contestação. Razão pela qual, esqueço o seu texto (...) Procurei no presente artigo, pois, unicamente, estranhar a atitude, assumida pelo referido professor que admitiu que o meu artigo de apresentação fosse exclusivamente redigido para fazer crítica à sua posição e orientação relativa ao estudo do Folclore Brasileiro. Creio, que, o que vai dito no início do atual artigo, já esclareceu suficientemente o mal entendido, que motivou aquela carta aberta, mas são tantas as afirmativas contestáveis, ali publicadas, que até parecem visar outras intenções, por isso, não lhes dei maior importância. No entanto, não posso deixar de fazer mais uma observação sobre o texto da carta em qual escreve que eu “muito

interessado em demonstrar contra a orientação dos folcloristas (...) comenta e aplaude outra [interferência] dos etnógrafos, nos estudos folclóricos”. Há aí a influência que denominei “idéia fixa” do Prof. Rossini Tavares de Lima, sobre o paternalismo que os etnógrafos pretendem exercer sobre os folcloristas (1975: 152-154).

José Loureiro Fernandes certamente defendia a ideia de que, não suficiente, o folclore deveria cada vez mais se tornar disciplina científica. Era por tal, inclusive, que ele apoiava o folclore em diversas iniciativas de pesquisa, não só pelas compensações que participar do movimento folclórico poderiam render, mas porque ele de fato acreditava que aquele conhecimento, se científico, poderia agregar bastante valor na sua busca por uma ciência do povo: consequentemente, uma ciência da nação, que foi uma vertente bastante acentuada. Foram por essas relações complicadas que o permeio de José Loureiro Fernandes através do folclore valeram a pena para entender como ideários da ciência e nação, salientes na sua formação e na sua atuação intelectuais, eram bastante difíceis de se conciliar nos meios em tensão aos quais ele, genuinamente, conseguira circular.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

José Loureiro Fernandes manteve por décadas no século XX uma atividade junto ao folclore marcada pelo constrangimento. Atuava com o folclore, identificava por vezes a validade de caráter científico dos seus estudiosos e seus derivados, mas fazia questão de se autodeclarar um acadêmico da etnologia e da antropologia. A criação do MAAP sem o termo “folclore” é também alvo de dúvidas: “artes populares” era o termo que, fora do Brasil, guardava os resquícios dos escopos dos folcloristas que saíram desprovidos de legitimidade do período totalitário na Europa. Loureiro Fernandes provavelmente identificou essa ausência de termo nas suas aulas em solo francês. Não é que ele tivesse interrompido de usar totalmente o termo de folclore: ele utilizava, mas sempre reforçava a tônica da etnografia para seu estudo. Folclore era tema da etnografia na sua concepção. Levar um tema para o nome de instituição que ajudou a fundar. Era outro esforço e comprometimento, que ele não desejou construir.

Dizemos isso porque, como foi possível analisar durante essa dissertação, ele também estava ciente do constrangimento sobre o debate de ser passível da consideração científica pela academia das ciências sociais. Loureiro Fernandes insistia na etnografia como o elo importante para o desenvolvimento de pesquisas folclóricas de fôlego que podiam atingir o ponto da validade de sua análise pelo crivo acadêmico da universidade: pesquisas às quais se reconhecia o mérito de empreendimento de caráter científico. Loureiro Fernandes tentou conceber o folclore principalmente através do MAAP. A cultura popular era um das linhas capitais do Museu. É verdade que ele buscou captá-lo através da antropologia das técnicas, onde tentava abarcá-lo por óticas mesmas do tipo de antropologia que praticava: interessada na compreensão das técnicas, da materialidade e da tecnologia, imbuída de medições temporais evolucionistas e sobretudo difusionistas. Para isso, valia-se destes registros da cultura popular para elaboração das exposições (como a sua primeira exposição curada no MAAP, referida na nota-de-rodapé 193).

A marcação principal que o ligou ao mote dos folcloristas, entretanto, estava na ótica da cultura e a sua necessidade para se compreender o Brasil. Loureiro estava esteve sempre comprometido a tais ideais. Sua ideia de se chegar ao nacional através da cultura popular, de sua preservação e resgate, eram ideais que o moviam a participar da CDFB e do movimento folclórico. Além do mais, o folclore engendrava diferentes intelectuais de agrado de Loureiro Fernandes – intelectuais também de circulação

nacional, antropólogos, médicos, historiadores, advogados, linguistas, folcloristas, etc., de todos os cantos do país; intelectuais que a ele mantinham ou podiam manter essa produtividade folclórica de qualidade acadêmica. Estava bem acompanhado de figuras renomadas e o folclore lhe permitia interagir com eles: crescendo intelectualmente e levando a ciência junto. Ademais, compunham um núcleo intelectual movimentador de recursos, de debates e publicações, bem dimensionado na opinião pública.

Todos esses eram caminhos que acreditamos terem atraído José Loureiro a este meio. A ideia de que sua formação e suas adesões em instituições e engajamentos intelectuais como um todo corrobora a defesa de pensarmos sua passagem pelo meio folclórico como uma alternância entre seus norteadores intelectuais principais: o do cientista, adepto de uma episteme criteriosa para avaliar e desenvolver assuntos considerados relevantes – pautas que os intelectuais de fato sentiam como seus, e nisso vemos a formação secundarista propedêutica e a faculdade médica como direcionadores consolidativos a esta sua preocupação; e a sua orientação pelas causas da construção nacional, algo que, como demonstramos, promoveu-se neste mesmo ambiente propiciador de pautas dos intelectuais que assumiriam a direção da nação e a missão de orientar o país a rumos de excelência, o que se pressupunha entendê-la a partir de interpretações de sua composição principal: seu povo e sua história – e é neste segundo norte que, cremos, tenha sido uma vertente muito mais decisiva, vista como muito mais potente para justificar sua circulação pelo folclore. Como bom exemplo do intelectual da província – termo emprestado de Kersten (2005) – tipo intelectual como muitos dos folcloristas eram, os simbolários regionais passavam a tomar uma proporção muito mais fundamental para se entender o grande símbolo abstrato da nação. Portanto, o folclore podia fornecer esses substratos simbólicos.

Ademais, tais intelectuais buscavam purismos identitários da cultura popular em razão de supostos signos de “autenticidade”, “espontaneidade” e “antiguidade” nas suas expressões, para, enfim, constituírem-se simbologias da nação aqui e no continente europeu. De fato, o problema foi terem sido acachapados pelas ciências sociais pela carente orientação científica à qual seus pesquisadores eram julgados por aqueles acadêmicos, levando tais intelectuais a perderem espaço de legitimidade em seus estudos.

José Loureiro Fernandes, então, atravessa um ciclo de alternâncias com inúmeros eventos-chave que geraram clivagens entre tais nortes pelos quais ele se orientava, oscilações que terminavam, por exemplo, nos seus desafetos com os

folcloristas. Entre esses dois horizontes que nortearam sua trajetória intelectual, traçaram uma rota em linhas tortas que ele próprio tratou de remendar para seguir sendo um intelectual da universidade e do meio folclorístico. Foi um intelectual *sui generis* nesse sentido, reconhecido por uma criatividade tal que lhe possibilitou arranjar um caminho próprio para sua circulação que muitas das vezes aparentava ser contraditória.

Foi com os propósitos da nação e da ciência que ele conseguiu transpassar por áreas com marcações de diferença e sinalizações de contradição entre si: esta costura que lhe permitiu atravessar áreas com fronteiras rasgadas foi reforçada pelo caráter missionário que sua ação enquanto intelectual se propôs a assumir na história do Brasil após os anos 1930. Vimos que ele assumiu esse *ethos* da missão desde a tenra idade e que, na maturidade, foi consolidando sua facilidade em percorrer por essas áreas em contenda. No CEB, foi possível ver uma forte marcação em Loureiro Fernandes por seu viés católico que admitia argumentos científicos que a teologia de caráter neotomista – que também o guiava – não se encontrava preparada para admitir. E nem por isso, nem com as desavenças com membros eclesiais daquela *intelligentsia*, abdicou-se dela. Entrever-se-ia essa característica insistente de José Loureiro Fernandes nos meandros do circuito folclórico mesmo tendo sido este sujeito um intelectual criterioso pela ciência e por seu método, que ele calcou em cima da antropologia que ele se especializaria ao longo de sua vida.

É pensando nesse sentido que consideramos muito conveniente pensar esta investida José Loureiro Fernandes, para além dos benefícios mútuos que, muito óbvio, os seus agentes visavam nesses projetos que tinham objetivos e ações pragmáticas específicas, também em meio a imaginários bastantes amplos (de ciência e nação, tal qual “missão”), como um intelectual cujo papel atuou de modo análogo ao trabalho de um contrabandista - para ambos os limites geográficos que as ciências em oposição se impunham entre si, e pelas quais ele que circulava, mesmo que clandestinamente ao carregar esses elementos cheios de contradições na ótica das arenas em contenda onde ele perpassava.

É, pois, nesta tensão entre áreas em constante vigilância e disputa, onde José Loureiro Fernandes interagiu, na qual percebemos que nem mesmo a “porosidade ou a hermeticidade oposta entre disciplinas” significaram ser este território repleto de interdições um espaço inacessível “ao papel do contrabandista que pode interpretar um autor” [tradução nossa] (MEYRAN, 2009: 202). José Loureiro Fernandes explorou ambas, mostrou onde podiam construir pontes de sentido, onde não se podia, e

estabeleceu uma atuação colaborativa e ao mesmo tempo crítica que poucos intelectuais estabelecidos na academia assentiam fazê-la. E sabemos: só conseguiu fazê-la por estar neste constante ímpeto alternante entre a nação e a ciência, em sociabilidades privilegiadas e distintas, que se conformou em experiências intelectuais marcantes durante sua trajetória.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRANTES, Antonio Carlos Souza de & AZEVEDO, Nara. *O Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura e a institucionalização da ciência no Brasil, 1946-1966*. In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, v. 5, n. 2, maio-agosto, 2010, pp. 469-489.

ANDERSON, Gustavo. *Jorge Dias e José Loureiro Fernandes: Antropologia e Folclore em um diálogo internacional (1948-1954)*. Monografia defendida no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Paraná, 2015, 156 pp.

ANDRADE, Mário de [1928]. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016

ANDROUTSOS, Georges. *Maurice Chevassu (1877-1957): a pioneer of the study and therapy of testicular neoplasms*. In: *Journal of BUON*, v.8, Grécia, 2003, pp.185-190.

ARDIGÓ, Fabiano. “Uma ciência improvável”. In: ARDIGÓ, Fabiano (org.). *Histórias de uma ciência regional*. São Paulo: Editora Contexto, 2011, pp. 101-176.

ARTIÈRES, Philippe. *Arquivar a própria vida*. In: *Revista Estudos Históricos* (CPDOC/FGV), n.21, 1998, pp. 09-34.

ASHOK, Samantha Sharon. *The History of Race in Anthropology: Paul Broca and the Question of Human Hybridity*. Anthropology Senior Thesis, University of Pennsylvania, 2017, 69 pp.

ATHIAS, Renato *A noção de identidade étnica na antropologia Brasileira: de Roquette Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira*. Recife: Editora Universitária UFPE, 2007, 134 pp.

AZEVEDO, Fernando de. *A Cultura Brasileira* [1943]. 7ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (Coleção *Os Fundadores da USP*, I), 2010, 912 pp.

AZEVEDO, Thales de. "Os primeiros mestres da antropologia nas faculdades de filosofia". In: *Anuário Antropológico* 82. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará, 1984, pp. 259-277.

BARBATO JR., Roberto. *Missionários de uma utopia nacional-popular: os intelectuais e o Departamento de Cultura de São Paulo*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2004, 216 pp.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. *Arthur Ramos e as dinâmicas sociais de seu tempo*. Maceió: Editora da Universidade Federal de Alagoas, 3ª ed., 2013, 311 pp.

BOMENY, Helena. *Darcy Ribeiro. Sociologia de um indisciplinado*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, 284 pp.

BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: UNESP, 2003, 86 pp.

_____. *A ilusão biográfica*. In: AMADO, Janaina & FERREIRA, Marieta M. (Org.). *Usos e abusos da história oral* [1996]. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 8ª ed., 2006, pp.183-191.

_____. "A Escola conservadora: as desigualdades frente à escola e à cultura. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio (Org.). *Escritos de Educação*. Petrópolis: Editora Vozes, 9ª edição, 2007, pp. 39-64.

_____. [1980] *O senso prático*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013 [3ª ed].

BOURDIEU, Pierre & LAMAISSON, Pierre. *From Rules to Strategies: An Interview with Pierre Bourdieu*. In: *Cultural Anthropology*, vol. 1, n. 1 (fev., 1986), pp.110-120.

BROMBERGER, Christian. *Introduction. L'ethnologie de la France, du Front populaire à la Libération: entre continuités et ruptures*. In: *Du folklore à l'ethnologie*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2009, pp. 01-10. Checar capítulo em: <<http://books.openedition.org/editionsmsmh/10061>>. Acesso em 25/09/2018.

BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CAMPOS, Nívio de. *Laicato católico: o papel dos intelectuais no processo de organização do projeto formativo da Igreja católica no Paraná, 1926-1938*. Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-graduação em Educação do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2002, 153 pp.

CAMPOS, Nívio de. *Intelectuais paranaenses e as concepções de Universidade: 1892-1950*. Curitiba, 2006. Tese (Doutorado), UFPR, 247 pp.

CAMPOS, Nívio de. *Intelectuais paranaenses e as concepções de Universidade: 1892-1950*. Curitiba: Editora UFPR, 2008, 256 pp.

CARDOSO, Milena Woitovicz. *José Fernandes Loureiro: um imigrante português em Curitiba (1860- 1908)*. Curitiba: Monografia defendida no curso de graduação em História pela UFPR, 2011, pp.01-79.

CARNEIRO, Edison. *Dinâmica do folclore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965. 186 pp.

_____. *A sabedoria popular*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008, 179 pp.

CAVALCANTI, M. L. Viveiros de Castro & VILHENA, Luiz Rodolfo da Paixão. *Traçando Fronteiras: Florestan Fernandes e a marginalização do folclore*. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 3, n. 5, 1990, p. 75-92.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro & FERREIRA, Cláudia Márcia. *Apresentação*. In: VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e Missão: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964)*. Rio de Janeiro: FUNARTE / FGV Editora, 1997, pp. 13-15.

CHANDIVERT, Arnould. *André Varagnac et les contraintes de l'histoire. La trajectoire tourmentée d'un folkloriste après guerre. Ethnologie française*, vol. 45, no. 1, 2015, pp. 167-174. Ver em: <<https://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2015-1-page-167.html>>. Acesso em 24/09/2018.

CHARUTY, Giordana. “‘Keeping your eyes open’: Arnold Van Gennep and the autonomy of the folkloristic”. In: PARKIN, Robert & DE SALES, Anne. *Out of the study and into the field; Ethnographic theory and practice in French Anthropology*. New York: Berghahn Books, 2010, pp. 25-44.

CHMYZ, Igor (Org.) [et al.]. *Anais do Seminário comemorativo do centenário de nascimento do Prof. Dr. José Loureiro Ascensão Fernandes (1903-2003)*. Arqueologia, Revista do CEPA, n. especial, v. 3, 2005.

CHRISTOPHE, Jacqueline. *Georges Henri Rivière aux commandes du département des Arts et Traditions populaires*. In: *Du folklore à l'ethnologie*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2009, pp. 217-229. Capítulo disponível no seguinte sítio eletrônico: <<http://books.openedition.org/editionsmsmh/10094>>. Acesso em 23/09/2018.

CINTRA, Erica Piovam de Ulhôa. *História, Ciência, saúde e educação: a institucionalização da ciência médica e a Faculdade de Medicina do Paraná (1912-1946)*. Curitiba: Editora UFPR, 2014, 300 pp.

CONKLIN, Alice L. *In the Museum of Man: Race, Anthropology, and Empire in France, 1850–1950*. Ihtaca: Cornell University Press, 2013, 374 pp.

CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 1998.

_____. *Traficantes do simbólico & outros ensaios sobre a história da antropologia*. Campinas: Editora Unicamp, 2013, 470 pp.

DALLABRIDA, Norberto. *A fabricação escolar das elites: o Ginásio Catarinense na Primeira República*. Florianópolis: Cidade Futura, 2001, 294 pp.

DEBUS, Allen A. *Dinosaurs in fantastic fiction: a thematic survey*. Jefferson, Carolina do Norte: McFarland & Company, Inc., Publishers, 2006, 220 pp.

DECCA, Edgar Salvadori de. Quaresma: um relato de massacre republicano entre a ficção e a história. In: DECCA; Edgar Salvadori de; LEMAIRE, Ria. (Org.). *Pelas margens: outros caminhos da história e da literatura*. Campinas, Porto Alegre: Editora da Unicamp e Editora da UFRGS, 2000, p. 137-158.

DOBERSTEIN, Juliano Martins. *A parte do todo: David Carneiro, o paranismo e o SPHAN: etnicidade, prestígio e disputas pela consagração das identidades sociais paranaense e brasileira*. Curitiba: PPGA/UFPR. Dissertação de mestrado, 2017, 289 pp.

DOMINGUES, Heloisa Maria Bertol; SÁ, Magali Romero & GLICK, Thomas. (Org.). *A recepção do Darwinismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2003, 189 pp.

DRESCH, Gabriella Ane. *Entre instituições e projetores: José Loureiro Fernandes e os usos do filme etnográfico*. Monografia defendida no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Paraná, 2016, 79 pp.

DUARTE, Paulo (org.). *Paul Rivet por ele mesmo*. São Paulo: Editora Anhambi, 1960, 186 pp.

FABIAN, Johannes. *Moments of Freedom: Anthropology and Popular Culture*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1998, 172 pp.

FAURE, Christian. *Le projet culturel de Vichy: Folklore et révolution nationale, 1940-1944*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1989, 335 pp.

FETZ, Marcelo. *Expedições científicas no século XIX: o universo da ciência e a diversidade cultural*. In: Cadernos de Campo: Revista de Ciências Sociais, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, UNESP, n. 14 e 15 (2010/2011), pp. 39-54.

FERRARINI, Sebastião. *Círculo de Estudos Bandeirantes Documentado*. Curitiba: Editora Universitária Champagnat, 2011, 453 pp.

FOURNIER, Laurent Sébastien. Resenha da obra de SEGALLEN, Martine. *Vie d'un musée. 1937-2005 Paris, Stock, coll. « Un ordre d'idées », 2005, 360 p.* In: *Grandhiva, Revue d'Anthropologie et d'Histoire des arts* du Musée du Quai Branly, Dossier “Le commerce des cultures”, 2006, n.4, pp. 125-127.

FURQUIM, Bárbara Bueno & NASCIMENTO, Ana Luisa de Mello. *Cultura popular ou Etnologia? Diferenças conceituais de nomenclatura do MAE/ UFPR*. Comunicação apresentado na IX Semana de Antropologia e Arqueologia, III Seminário de Etnologia e Museus e V Semana de Oficinas em Arqueologia, 2017, 06-09 nov., 17 pp.

FURTADO, Maria Regina. *José Loureiro Fernandes e as “possibilidades de pesquisas e o exercício das atividades técnico-profissionais”*. In: *Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes*, nº 13, set., Curitiba, Paraná, 1999, pp. 53-125

_____. *Loureiro Fernandes: o paranaense dos museus*. Paraná: Secretaria de Estado da Cultura. Imprensa Oficial, 2006.

GARCÍA, Carmen Ortiz. “Folklore y franquismo”. In: GARCÍA, C. O. & HUERTAS, Rafael (Org.) *Ciencia y fascismo*. Madrid: Ediciones Doce Calles, 1998, pp. 161-179.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A Retórica da Perda. Discursos do Patrimônio Cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ Editora, 1996, 152 pp.

GUÉRIOS, P. R. *Heitor Villa-Lobos. O caminho sinuoso da predestinação* [2ª ed]. Curitiba: Edição do Autor, v. 1, 2009, 324 pp.

_____. *Trajetórias intelectuais marcadas entre a ciência e a religião: José Loureiro Fernandes e a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Paraná*. Curitiba, Revista Campos V.18 (1-2) do PPGA/UFPR, pp.117-138, 2017.

GUIMARÃES, Pórcia. “Memória: da fundação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Paraná”. Curitiba: *Educar em Revista*, n. 7 (1/2), janeiro/dezembro, 1988, pp. 59-77.

HANICZ, Teodoro. *Modernidade, religião e cultura: O Círculo de estudos bandeirantes e a restauração do catolicismo em Curitiba (1929-1959)*. São Paulo: tese de doutorado em Ciências da religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006.

HELM, Cecília Maria Vieira. *Depoimento*. In: *Revista Círculo de Estudos Bandeirantes* (16): 23-24, Curitiba, 2002.

HOBBSAWM, E. “Introdução: a invenção das tradições”. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, pp. 09-23.

INGOLD, Tim [org.]. *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. London and New York: Routledge, Inc., 2003 [1994], 1127 pp.

KATES, Stephanie. *Vichy France's collaboration with nazi Germany*. In: *The Arbutus Review*, Volume 8, N. 1, 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.18357/tar81201716806>>. Acesso em 15/03/2018.

KERSTEN, Márcia Scholz de Andrade. *José Loureiro Fernandes, um intelectual na “Província”*. In: CHMYZ, Igor (et al.). Anais do Seminário comemorativo do centenário de nascimento do Prof. Dr. José Loureiro Ascensão Fernandes (1903-2003). Arqueologia, Revista do CEPA, n. especial, v. 3, p. 147-154. 2005.

KUPER, Adam [1988]. *The reinvention of primitive society: transformations of a myth*. Londres: Routledge, 2005, 272 pp.

LAFERTÉ, Gilles. *Tensions et catégories du folklore en 1937 : folklore scientifique, folklore appliqué, folklore touristique et commercial*. In: *Du folklore à l'ethnologie*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2009, pp. 77-89. Capítulo do

livro disponível no sítio eletrônico a seguir:
<http://books.openedition.org/editionsmslh/10071>>. Acesso em 29/09/2018.

LAHIRE, Bernard. *Reprodução ou prolongamentos críticos?* In: *Educação e Sociedade*, Campinas: CEDES, ano XXIII, n. 78, p. 37-55, abr. 2002.

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. [1979]. *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

LEAL, João. *A Antropologia em Portugal e o englobamento da cultura popular*. In: *Revista Sociologia e Antropologia*, v. 6, n. 2, pp. 293-319, agost. 2016, Rio de Janeiro. Ver:<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2238-38752016000200293&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 13/03/2018.

LEBOVICS, Herman. *Les sciences divisées, l'humanité partagée*. In: *Du folklore à l'ethnologie*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2009, pp. 13-19. Capítulo do livro disponível no seguinte endereço:
<http://books.openedition.org/editionsmslh/10063>>. Acesso em 26/09/2018.

LÉVI-STRAUSS, Claude. "Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem" [1962a]. In: *Antropologia estrutural dois*. São Paulo, Cosac Naify, 2013. pp.45-56 .

LOUREIRO FERNANDES, José. *Caioabá: esboço médico-geográfico*. Curitiba: Empresa Gráfica Paranaense, 19 pp, 1937b.

_____. *Notas hemato-antropológicas sobre os Caingangues de Palmas*. In: *Revista Médica do Paraná*, 8 (1-2), Curitiba, 1939, 8 pp.

_____. *O Museu do Paraná*. In: *Revista da Academia Paranaense de Letras*, Curitiba, 2(5), Curitiba, 1939, pp. 69-73.

_____. *A "Comissão do Comércio" de Curitiba na Revolução de 1894*. In: *Separata dos Anais do Primeiro Congresso de História da Revolução de 1894*, 1944, 17 pp.

_____. *Contribuição à geografia da Praia de Leste*. In: *Arquivos do Museu Paranaense*, Curitiba, 6: 03-35, 1947

_____. José. *Contribuição ao folclore campeiro: As cavalcadas de Palmas*. In: Terceira Semana Nacional de Folclore. Comissão Nacional de Folclore. IBEEC. Rio de Janeiro, 1950, pp. 61-71.

_____. *Notas para a festa de São Benedito: Congadas da Lapa*. In: Anais do Primeiro Congresso Brasileiro de Folclore. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura, 3: 243-302, 1951.

_____. *Estudos de folclore no Paraná*. São Paulo: *Revista da Comissão Paulista de Pesquisas Folclóricas Mário de Andrade*, 1(2): 1953, pp. 59-82.

_____. *Sobrevivência de tecnologia arcaica portuguesa nas prensas de mandioca brasileira*. Publicação do Conselho de Pesquisas da Universidade do Paraná, Departamento de Antropologia, Etnologia, Curitiba, nº 1, 1964, pp.01-26

_____. *A propósito da apresentação dos Cadernos de Artes e Tradições Populares*. In: Cadernos de Artes e Tradições populares. Museu de Arqueologia e Artes Populares, Paranaguá, n.2, 1975, pp. 139-157.

_____. *Traços biográficos: Professor João Cândido Ferreira [1947-1948]*. In: LIMA, Eduardo Corrêa (Org.). João Cândido Ferreira: uma existência glorificada na prática e no ensino da medicina. Curitiba: Galeria Médica do Paraná, n.9, 1988, pp.14.

_____. *Indústrias locais*. In: POSSE, Zulmara C. S. (org.) *A arte das tradições populares*. Curitiba: Editora UFPR, 1996, pp. 09-45.

LOYER, Emanuelle. *Lévi-Strauss*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2018, 784 pp.

MACAGNO, Lorenzo. Lusotropicalismo e nostalgia etnográfica: Jorge Dias entre Portugal e Moçambique Afro-Ásia, núm. 28, pp. 97-124. Bahia: Universidade Federal da Bahia, 2002.

MACHADO, Valéria Floriano. “*Diatribes viperinas e digressões quixotescas*”: debates intelectuais e projetos educacionais na década de 1950. Tese defendida no Programa de Pós-Graduação em Sociologia, do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009, 212 pp.

MANNHEIM, Karl. [1925]. “O problema de uma sociologia do conhecimento”, in: BERTELLI, A. R. (et al.). *Sociologia do conhecimento*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967, pp.13-80.

MARANHÃO, Eny de Camargo. *Depoimento*. In: *Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes* (16): 24-26, Curitiba, 2002.

MARTINS, Luciano. “A gênese de uma *intelligentsia*: intelectuais e a política no Brasil. 1920- 1940”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2 (4), julho, 1987, pp. 65-87.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia* [1950]. São Paulo: Cosac Naify, 2015, 537 pp.

MEYRAN, Régis. *André Varagnac et l’archéocivilisation: un théoricien de la culture naturelle*. In: *Du folklore à l’ethnologie*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 2009, pp. 193-204. Capítulo disponível no seguinte sítio eletrônico: <<http://books.openedition.org/editionsmslh/10090>>. Acesso em 24/09/2018.

MICELI, Sergio (et al). *História das Ciências Sociais no Brasil*, vol. 1. São Paulo: Vértice, 1989.

MONTERO, Paula. “O processo de desagregação das terapêuticas tradicionais”. In: *Da doença à desordem: A magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Edições Graal (Biblioteca de Saúde e sociedade, v. 10), 1985, pp. 13-63.

MUEL-DREYFUS, Francine. *La rééducation de la sociologie sous le régime de Vichy*. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2004/3 (nº153), 2004, pp. 65-77.

MÜLLER, Bertrand. *Folklore et Front populaire: savoir du peuple ? divertissement pour le peuple ?* In: VIGNA, Xavier; VIGREUX, Jean; WOLIKOW, Serge [orgs.]. Paris: *Le Pain, la paix, la liberté. Expériences et territoires du Front populaire*. Les Editions Sociales, 2006, pp.117-133.

_____. *Écrire le folklore : les réponses aux enquêtes de la Commission des recherches collectives de l'Encyclopédie française*. In: *Du folklore à l'ethnologie*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2009, pp. 29-48. Capítulo disponível no seguinte sítio eletrônico: <<http://books.openedition.org/editionsmsmh/10066>>. Acesso em 23/09/2018.

NEEDELL, Jeffrey D. *Belle Époque Tropical*. Sociedade e cultura de elite no Rio de Janeiro na virada do século [1987]. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, 383 pp.

OGANAUSKAS, Gabriel Cardeal. *A Constituição das Ciências Sociais na UFPR - 1938 a 1960*. Monografia defendida no curso de Ciências Sociais da UFPR, 2007, 83 pp.

OLIVEIRA, Vânia Dolores Estevam de. A “imaginação museal” dos folcloristas. In: *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, Rio de Janeiro, v.9, n.2, nov. 2012, pp. 171-191.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999 [1ª ed.], v. 1. 269 pp.

ORTIZ, Renato. O guarani: um mito de fundação da brasilidade. *Ciência e cultura*, v. 40, n. 3, p. 261-269, 1988.

ORY, Pascal. “Préface”. In: FAURE, Christian. *Le projet culturel de Vichy: Folklore et révolution nationale, 1940-1944*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1989, pp. 07-

12.

PARKIN, Robert & DE SALES, Anne. *Out of the study and into the field; Ethnographic theory and practice in French Anthropology*. New York: Berghahn Books, 2010, 294 pp.

PARKIN, Robert. *Louis Dumont: from Museology to Structuralism via India*. In: *Out of the study and into the field; Ethnographic theory and practice in French Anthropology*. New York: Berghahn Books, 2010, pp. 235-253.

PASSADOR, Luiz Henrique. *Herbert Baldus e a Antropologia no Brasil*. Campinas: Unicamp. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, 2002.

PÉCAUT, Daniel. *Entre o povo e a nação: Intelectuais e política no Brasil*. São Paulo: Editora Ática, 1990, pp. 313 pp.

PEIRANO, Mariza. 1991 [1981]. *An Anthropology of Anthropology: the Brazilian case*. Cambridge, MA: Harvard University. PhD thesis. Disponível em: http://www.marizapeirano.com.br/teses/the_anthropology_of_anthropology.pdf. Acesso em 14/01/2017.

PEREIRA, Elaine Aparecida Teixeira. *O conceito de campo de Pierre Bourdieu: possibilidade de análise para pesquisas em história da educação brasileira*. In: *Revista Linhas*, Florianópolis, v. 16, n. 32, pp. 337–356, set./dez, 2015.

PORTELLA, Oswaldo. *Vocabulário etimológico básico do acadêmico de Letras*. In: *Revista Letras*, UFPR, Curitiba, nº33, 1984, pp.103-119.

PRICE, Sally. *Arte primitiva em centros civilizados*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2000, 200 pp.

RINGER, Fritz. *Bildung: The social and ideological context of the German historical tradition*. In: *History of European Ideas*. Vol. 10, No. 2, pp. 193-202. 1989.

RINGER, Fritz. [1968]. *O declínio dos mandarins alemães: a comunidade acadêmica alemã, 1890-1933*. São Paulo: EDUSP, 2000.

RIVAL, Laura. *What sort of anthropologist was Paul Rivet?* In: PARKIN, Robert & DE SALES, Anne. *Out of the study and into the field: Ethnographic theory and practice in French Anthropology*. New York: Berghahn Books, 2010, pp. 125-150.

ROGERS Susan Carol. *L'anthropologie en France*. In: *Terrain – Anthropologie et Sciences Humaines*, n° 39, 2002, pp. 141-162.

ROQUETTE-PINTO, Edgard [1912]. *Rondonia (Anthropologia - Ethnographia)*. Rio de Janeiro: Arquivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro, vol. XX, 1917, 227 pp.

ROSSI, Gustavo. *O intelectual feiticeiro: Edison Carneiro e o campo de estudos das relações raciais no Brasil*. Campinas: Editora Unicamp, 2015. 280 pp.

RUFINONI, Simone Rossinetti. "Entre o erudito e o popular: Macunaíma, a Pauliceia e o Uraricoera". Prefácio. In: ANDRADE, Mário. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016, pp.07-34.

SCHWARCZ, Lilia Katri Moritz. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, 287 pp.

_____. *O Complexo de Zé Carioca. Sobre uma certa ordem da mestiçagem e da malandragem*. In: XVIII Reunião Anual da ANPOCS, 1995, Caxambu. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: ANPOCS, 1994. v. 29. p. 53-75.

_____. "Biografia como gênero e problema". In: *Revista História Social*, n.24, 2013, pp.52-73.

SCHWARTZMAN, Simon [1979]. *Um espaço para a ciência: a formação da comunidade científica no Brasil* (3ª ed.). Campinas: Editora da Unicamp, 2015, 416 pp.

SEGALA, Lygia. *Fotografia, folclore e a cultura popular*. In: *Cadernos de Antropologia e Imagem*, Rio de Janeiro, 8 (1): 79-98, 1999.

SEVCENKO, Nicolau [1983]. *Literatura como missão: Tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999, 4 ed., 259 pp.

SIGAUD, Lygia. "Apresentação". In: *Sistemas Políticos da Alta Birmânia* [1954]. São Paulo: Edusp, 2014, 2ª reimpressão [1995], pp.09-43.

SIQUEIRA, M. D.; TRINDADE, E. M. C. (et al.) . *Rumos da pesquisa: uma história da pesquisa e pós-graduação na UFPR*. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 1998, 163 pp.

SOULIER, Philippe. *André Leroi-Gourhan, de la muséographie à l'ethnologie (1934-1946)*. In: *Du folklore à l'ethnologie*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2009. Capítulo disponível no sítio eletrônico a seguir: <<http://books.openedition.org/editionsmslh/10092>>. Acesso em 25/09/2018.

SOUSA, Rafael Vitor Barbosa. *O Concurso Mário de Andrade de Monografias sobre o Folclore Nacional no panorama dos estudos folclóricos brasileiros*. São Paulo: Dissertação defendida no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo, 2016, 330.

STOCKING JR., George. "Afterword: a view from the center". In: *Ethnos*, 47 (1-2), 1982, pp. 172-185.

STRAUBE, Ernani Costa. *Do Liceu de Curitiba ao Colégio Estadual do Paraná*. Curitiba: Fundepar, 1993, 142 pp.

TAVARES DE LIMA, Rossini. *A ciência do folclore*. São Paulo: WMF Martins fontes, 2003, 234 pp.

TELES DA SILVA, Ana. Na trincheira do folclore: Intelectuais, Cultura Popular e

Formação da Brasilidade - 1961-1982. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ/IFCS, 2015, 207 pp.

VALENTINI, Luísa. *Nos arredores e na capital: as pesquisas da Sociedade de Etnografia e Folclore (1937-1939)*. In: *Ponto.Urbe* (USP), v. 5, 2009, 21 pp.

_____. *Um laboratório de antropologia: o encontro entre Mário de Andrade, Dina Dreyfus e Claude Lévi-Strauss (1935-1938)*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da FFLCH/USP, 2010, 242 pp.

VALLANTIN Catherine Velay. *Le Congrès International de folklore de 1937*. In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 54^e année, n. 2, 1999, pp. 481-506.

VELHO, Otávio Guilherme. *Through Althusserian spectacles: Recent social anthropology in Brazil*. In: *Ethnos*, 47 (1-2), 1982, pp. 133-149.

VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e Missão: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964)*. Rio de Janeiro: FUNARTE / FGV Editora, 1997, 332 pp.

WEBER, Florence. *Le Folklore, l'Histoire et l'État en France (1937-1945)*. In: *Révue Synthèse*, 4^e S., n^{os} 3-4, juil.-déc., 2000, pp. 453-467.

_____. *Marcel Maget, le folklore et la Corporation paysanne: Archiver, publier, enquêter de 1935 à 194*. In: *Du folklore à l'ethnologie*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2009, p. 231-253. Capítulo disponível no sítio eletrônico que pode ser consultado a seguir: <http://books.openedition.org/editionsmslh/10096>. Acesso em 25/09/2018.

WELPER, Elena Monteiro. *Curt Unkel Nimuendaju: um capítulo alemão na tradição etnográfica brasileira*. Rio de Janeiro: UFRJ, PPGAS/MN. Dissertação de mestrado, 2002.

ZACHARIAS, Mariana Rocha. *Espaços e processos educativos do ginásio paranaense: Os ambientes especializados e seus artefatos (1904-1949)*. Dissertação apresentada para a linha de História e Historiografia da Educação do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Paraná, 2013, 186 pp;